Siti Chuzaemah
REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS-HADIS
Amar Makruf Nahi Munkar
Studi Kasus Front Pembela Islam (FPI)
UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS-HADIS AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR

(STUDI KASUS TERHADAP PENGGUNAAN HADIS-HADIS OLEH FPI)

Siti Chuzaemah

PT. Harkis Zaman Baru

PENGANTAR PENULIS

Dengan memanjatkan puji dan syukur kehadirat Allah Swt atas segala Rahmat dan Karunia-Nya pada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan buku yang berjudul **REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS-HADIS AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR (Studi Kasus Terhadap Penggunaan Hadis-Hadis oleh FPI)**

Penulis menyadari bahwa buku ini dapat diselesaikan berkat dukungan dan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis berterima kasih kepada semua pihak secara langsung maupun tidak langsung yang telah memberikan kontribusi dalam menyelesaikan tesis ini. Peneliti mengucapkan banyak terima kasih dan rasa hormat kepada Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar, M.A. yang telah memberikan banyak pengetahuan serta bimbingan dalam menyusun buku ini.

Peneliti mengucapkan terima kasih kepada jajaran staf Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Terima kasih pula penulis ucapkan kepada Kementrian Agama Republik Indonesia dan segenap civitas Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam selaku penyedia Beasiswa Program Magister Lanjut Doktor (PMLD) sehingga dapat membantu kelancaran dalam penulisan buku ini.

Teristimewa untuk Ibunda Siti Rochlin, saudara-saudara Abdul Jalil, Masri'ah, Maliya, M. Burhanuddin, M. Zainal Abidin, guru Habib Daraquthny beserta keluarga yang telah memberikan doa, motivasi, serta dukungannya. Demikian pula, penulis mengucapkan terima kasih kepada Jung Nursabah Natsir dan rekan-rekan sahabat Beasiswa Program Magister Lanjut Doktor (PMLD) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang telah memberikan dukungan dan motivasi.

Semoga buku ini dapat bermanfaat, khususnya bagi peneliti sendiri dan umumnya bagi semua pihak yang berkepentingan. Segala arahan dan kritik akan bermanfaat demi penyempurnaan pada tahap penelitian selanjutnya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.
Ciputat, 25 Januari 2021

Siti Chuzaemah

DAFTAR ISI

Mambaus Sholihin Islamic Boarding School

PONDOK PESANTREN

Mamba'us Sholihin

SUCI – MANYAR – GRESIK – JAWA TIMUR

https://mambaussholihin.net/

BAGIAN I

PENDAHULUAN

Ali Musthofa Ya'qub (W. 1437 H.) salah satu guru besar bidang hadis menyebutkan bahwa pemahaman hadis termasuk salah satu bagian kajian hadis yang terpenting karena tanpanya maksud hadis tidak dapat diketahui dengan baik.[1] Kajian pemahaman hadis sudah muncul sejak kehadiran Rasulullah Saw diangkat sebagai rasul yang dijadikan panutan oleh para Sahabat. Pada saat itu, para Sahabat pun nyaris tidak memiliki permasalahan karena pemahaman hadis bisa dikonfirmasikan dan tanyakan langsung kepada Rasulullah Saw.[2] Sebagai contoh adalah hadis berikut:

وحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فِيمَا قُرِئَ
عَلَيْهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ، عَنْ مَعْبَدِ بْنِ

---

1. Kajian hadis ada tiga pembahasan yaitu ilmu hadis (musthalah hadis), perihal takhij hadis, kritik sanad serta matan, dan perihal pemahaman hadis. 'Ali Musthofa Ya'qub, *Al-Ṭuruq Al-Ṣaḥīḥah fī Fahm Al-Sunnah Al-Nabawiyyah,* Cet. 2 (Jakarta: Maktabah Darus Sunnah, 2006), h. 13.

2. Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits; Paradigma Interkoneksi berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nab*i (Yogyakarta: Idea Press, 2016), h. 1; dan lihat Danial W. Brown, Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Kontemporer (Bandung: Mizan, 2000), h. 11.

كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي قَتَادَةَ بْنِ رِبْعِيٍّ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مُرَّ عَلَيْهِ بِجَنَازَةٍ، فَقَالَ: «مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ»، قَالُوا: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْمُسْتَرِيحُ وَالْمُسْتَرَاحُ مِنْهُ؟»، فَقَالَ: «الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ مِنْ نَصَبِ الدُّنْيَا، وَالْعَبْدُ الْفَاجِرُ يَسْتَرِيحُ مِنْهُ الْعِبَادُ وَالْبِلَادُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ»

Artinya: Qutaibah telah menceritakan kepada kami, dari Mālik ibn Anas—terkait hadis yang telah dibacakan kepadanya—dari Muḥammad ibn 'Amr ibn Ḥalḥalah dari Ma'bad ibn Ka'b ibn Mālik, dari Abū Qatādah ibn Rib'īyy bahwa ia menceritakan bahwasanya; suatu ketika iringan jenazah lewat di hadapan Rasululla Saw. maka beliau bersabda: "*mustarīḥ wa mustarāḥ minhu*". Para Sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah Saw, apa itu "*mustarīḥ wa mustarāḥ minhu?*". Beliau menjawab, "Seorang hamba yang mukmin akan berhenti dari memakmurkan dunia. Sementara orang yang buruk justru seluruh hamba, negeri, pepohonan dan binatang melata akan beristirahat dari kezalimannya".

Kualitas sanad tersebut adalah shahih karena hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhārī (W. 256 H.)[3] dan Muslim (W. 262 H.) dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya yang secara eksplisit hadis tersebut telah memenuhi keabsahan hadis yang telah ditetapkan oleh Bukhārī dan Muslim.[4] Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Nasā'ī (W. 303 H.)[5], Aḥmad (W. 241

---

3. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Ismā'īl al-Mughīrah al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūlillāh Saw wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (t.t.: Dār Ṭuruq al-Najāh, 1422 H.), Juz 8, h. 107.

4. 'Taqiyyu al-Dīn Ibn Ṣalāḥ al-Syahrazūrī, *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīś* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), h. 14.

5. Abū 'Abd al-Raḥman Aḥmad ibn Syu'aib, *al-Mujtabā min al-Sunan* (Ḥalb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), Cet. 2, Juz 19, h. 67; h. 69.

H.)[6], Mālik (W. 174 H.)[7], Ibn Ḥibbān (W. 354 H.)[8], al-Baihaqī (W. 458 H.)[9], 'Abd ibn Ḥumaid (W. 219 H.)[10] dan Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (W. 211 H.)[11].

Hadis di atas menjelaskan bahwa kematian merupakan tempat istirahat bagi siapapun baik orang mukmin atau kafir atau orang yang maksiat. Artinya selama di Dunia, mukmin senantia dan selalu disibukkan dengan adanya peraturan hidup dunia (*al-dunyā sijnu al-mukmin* atau dunia itu penjara bagi orang mukmin) maka setelah kematian datang. Semua kegiatan tersebut diberhentikan dan tidak dilakukan lagi oleh orang mukmin. Begitu juga kematian seorang kafir dan ahli maksiat, seorang bisa diistirahatkan dari kezaliman mereka. Negara diistirahatkan dari kemarahan mereka, dari hak negara yang tidak diberikan dan dari sesuatu yang dialihkan kepada bukan ahlinya. Pohon pun diistirahatkan dari kemarahan mereka ketika mengambil buah dan batang. Sedangkan Hewan tunggangan diistirahatkan dari pekerjaan yang di luar batas kemampuan dan menyedikitkan makanan dan minuman.[12] Hadis ini secara tidak langsung juga menunjukkan sedikit sifat orang mukmin, kafir dan orang yang maksiat.

Begitulah, kondisi para Sahabat ketika ada hadis yang belum dipahami dan butuh penjelasan lebih lanjut maka mereka langsung mengklarifikasinya kepada Rasulullah Saw. Namun pasca wafatnya Nabi Saw, hal demikian tidak mungkin dilakukan oleh para Sahabat atau bahkan generasi setelahnya.

---

6. Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (t.t.: Mu'assasat al-Risālah, 1999), Cet. 2, Juz 37, h. 22; h. 269; h. 282.

7. Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī, al-Muwaṭṭa' Riwāyat al-Qāsm (t.t.: Mansyūrāt al-Majma' al-Ṡaqafī, 2004), h. 122.

8. Abū Ḥātim Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Dārimī al-Bustī, Ṣāḥīḥ Ibn Hibbān (Birut: Mu'assasat al-Risālah, 1993), Cet 2, Juz 7, h. 277; h. 282.

9. Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-Baihaqī, *Syu'ab al-Īmān* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H.), Cet. 1, Juz 7, h. 9.

10. Abū Mḥammad, *al-Mntakhab Min Musnad 'Abd ibn Ḥumaid* (Kairo: Maktabat Al-Sunnah, 1988), Cet. 1, h. 96.

11. Abū Bakr 'Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan'ānī, *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq* (Bairut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H), Cet. 2, Juz 3, h. 443.

12. Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr al-Qasṭaallānī, *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323 H), Cet. 7, Juz 9, h. 298.

Oleh karena itu, kondisi ini mengharuskan mereka untuk memahami hadis sendiri meskipun problem pemahaman hadis menjadi krusial. Bahkan penyebaran Islam di berbagai wilayah non Arab pun menambahkan krusial dalam kajian pemahaman hadis karena problematika masyarakat yang semakin banyak dan kompleks, sementara teks hadis bersifat tetap. Dengan demikian, metode pemahaman hadis yang tepat sangat diperlukan.[13]

Untuk membantu pemahaman terhadap hadis tetap dibutuhkan berbagai disiplin ilmu hadis. Hadis sendiri dibagi menjadi dua unsur penting, yaitu sanad (jaringan transmisi periwayatan hadis) dan matan (materi hadis). Penelitian kedua unsur ini sangat berperan dalam menentukan kualitas hadis. Dari kualitas hadis khususnya sanad, juga menentukan bisa atau tidaknya hadis diamalkan dan dijadikan *ḥujjah*. Para *muḥaddiṡīn* telah bersepakat sebelum mengamalkan hadis diharuskan seorang pengkaji menguji kualitas sanad hadis terlebih dulu guna menjamin bahwa hadis tersebut memang berasal dari Nabi Muhammad Saw.

Adapun untuk mengkaji sanad, metode yang digunakan oleh para ulama hadis adalah ilmu *al-jarḥ wa al-ta‘dīl*. Ilmu ini adalah ilmu yang membahas mengenai perawi hadis sekitar masalah yang membuat mereka tercela atau bersih dengan memakai kata-kata khusus untuk menerima atau menolak riwayat.[14] Informasi tentang perawi terbilang *al-jarḥ* atau *al-‘adl* itu dapat diketahui melalui karya-karya para kritikus hadis, di antaranya adalah *Ma‘rifat al-Rijāl* karya Yaḥyā ibn Ma‘īn (W. 233 H.), *Ḍu‘afā’ al-Ṣaghīr* karya al-Bukhārī (W. 256 H.), *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl* karya Abū Ḥātim al-Rāzī (W. 276 H.), *Mīzān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl* karya al-Dzahabī (W. 748 H), *Tahdzīb al-Kamāl* karya al-Mizzī (W. 742 H.), *Taqrīb al-*

13. Danial W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Kontemporer,* h. 11.

14. Manna’ al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Hadits, terj.* Mifdhol Abdurrahman (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), Cet. 5, h. 82-83; dan lihat Subhi al-Shalih, Membahas Ilmu-Ilmu Hadis, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019), Cet. 11, h. 113.

Tahdzīb, al-Tahdzīb wa al-Tahdzīb dan *Lisān al-Mizān* karya Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī (W. 852 H.), dan masih banyak lagi.

Ilmu *al-jarḥ wa al-taʻdīl* termasuk dalam bagian kritik hadis yang dikenal dengan "kritik sanad". Kajian kritik hadis ini tidak hanya terhenti pada sanad tetap perlu dilanjutkan dari aspek matan juga. Kritik matan digunakan untuk membuktikan validitas hadis dari sisi matan berdasarkan teks al-Qur'an, hadis yang setema, fakta sejarah, pengetahuan, akal, bahasa dan lain sebagainya.[15] Metode yang digunakan oleh para ahli hadis untuk mengkritisi matan hadis adalah *muqāranah* (perbandingan).[16] Mereka yang mengaplikasikan metode ini yaitu Aḍlabī[17], Syuhudi Ismail (W. 1998 M)[18] dan Bustamin[19].

Kritik hadis tidak hanya bertujuan untuk mengungkap validitas hadis dari segi sanad dan matan, namun juga bertujuan untuk mengatasi kesulitan pemahaman yang telah dinyatakan shahih bahkan dapat mengatasi kontradiksi hadis dengan pertimbangan yang mendalam.[20] Atas dasar inilah, kritik hadis menjadi salah satu komponen dalam pemahaman hadis. Hal ini dibuktikan dengan adanya berbagai kitab syarah hadis menggunakan kritik hadis untuk membantu dalam mendapatkan kandungan makna hadis.

---

15. Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci; Kritik atas Hadis-Hadis Shahih* (Yogyakarta: Pilar Regilia, 2005), Cet. 1, h. 3.

16. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 2016), Cet. 2, h. 126.

17.Untuk menentukan validitas matan, al-Aḍlabī memperhatikan berbagai hal sebagai berikut, yaitu (1) hadis tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (2) hadis tidak bertentangan dengan hadis lain yang shahih, (3) hadis tidak bertentangan dengan sirah nabawiyyah yang shahih, dan (4) hadis tidak bertentangan dengan akal, indra dan sejarah. Lihat Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍlabī, *Metodologi Kritik Matan Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), h. 197-280.

18. Untuk menetukan validitas matan, Syuhudi juga memperhatikan berbagai hal, yaitu (1) perbedaan lafad karena adanya *ziyādah, idrāj* dan lain-lain, (2) membandingkan hadis dengan al-Qur'an, (3) membangingkan hadis dengan hadis yang lebih kuat, (4) membandingkan hadis dengan sejarah. Lihad M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi,* h. 121-154.

19. Untuk menentukan validitas matan, Bustamin menawar lima langkah kongkrit yang harus ditempuh, yaitu (1) mengumpulkan hadis tematik, (2) membandingkannya dengan al-Qur'an, (3) membandingkannya dengan hadis, (4) membandingkannya dengan bahasa, (5) menggunakan pendekatan sejarah. Lihat Bustamin, *Metodologi Kritik Matan* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004), h. 64.

20. Muḥammad Ṭāhir al-Jawabī, *Juhūd al-Muḥaddiśīn fī Naqd Matn al-Ḥadīś al-Syarīf* (Tunisiyah: Mua'assasāt ʻAbd al-Karīm ibn ʻAbdillāh, t.thn.), h. 94.

Pola memahami hadis itu dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan. Para *muḥaddiṡīn* dahulu pun terpola oleh setting budaya pada masa mereka hidup. Untuk mengatasi problematika ini, terdapat tiga komponen yang dibutuhkan dalam pemahaman hadis yaitu teks, konteks dan kontekstualisasi.[21] Ketiga komponen ini dapat mengantarkan kepada pemahaman hadis yang relevan dari masa ke masa. Atas dasar inilah, tiga klasifikasi pemahaman hadis terbentuk, yaitu pemahaman tekstual, intertekstual dan kontekstual.

Bagi Abdullah Saeed, pemahaman tekstual adalah pemahaman yang hanya berfokus pada teks, atau dengan kata lain hanya menggunakan pendekatan literal terhadap teks. Pendekatan kebahasaan (linguistik) mendominasi jenis pemahaman ini.[22] Penyataan ini didukung oleh Liliek Channa dalam artikelnya yang berjudul *Memahami Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual*, bahwa pemahaman tekstual adalah pemahaman hadis yang tidak memperhatikan proses sejarah yang melahirkannya "ahistoris" dan hanya berfokus pada teks.[23] Hal ini disebutkan oleh Yūsuf al-Qarḍawī dalam *Kaifa Nata'āmalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* bahwa pendekatan linguistik dengan membedakan makna *majāzī* dan *lafẓī*, dan memastikan makna hadis menjadi salah satu bagian untuk memahami hadis secara tepat.[24] Adapun pemahaman intertekstual adalah pemahaman hadis yang dihubungkan dengan teks lainnya baik teks itu berupa hadis

---

21. Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), h. 132.

22. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Toward a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), h. 3.

23. Liliek Channa, "Memahami Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman* vol. 17, no. 2: 395.

24. Yūsuf al-Qarḍāwī adalah seorang cendekiawan, Mujtahid dan ketua fatwa yang berasal dari Mesir. Ia mendirikan Pusat Kajian Sejarah dan Sunnah Nabi. Dengan kecerdasan yang dimilikinya, ia mengarang beberapa buku, salah satu bukunya yang terkenal dalam bidang hadis yaitu *Kaifa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Buku ini ditulis guna merespon zaman, karena sebagian orang hanya memahami secara tekstual. Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Kaifa Nat'āmalu Ma'a Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet. 5 (Madinah: Dār al-Wafā', 1441 H), h. 91.

yang satu tema atau sesuai petunjuk al-Qur'an.[25] Sedangkan pemahaman kontekstual lawan dari pemahaman tekstual yaitu pemahaman kritis dengan mempertimbangkan asal usul hadis dan konteks yang mengitarinya.[26]

Namun, fenomena yang muncul belakangan ini berkaitan tentang pemahaman hadis adalah seseorang atau oknum-oknum tertentu menggunakan hadis sebagai sumber legitimasi atau alat pendukung tujuan mereka, baik dalam bidang dakwah, politik dan lain-lain. Dengan demikian, sangat penting untuk memahami hadis dengan baik agar terhindar dari kesesatan atau tindakan yang tidak sesuai dengan maksud hadis. Himbauan ini sesuai dengan pernyataan Yūsuf al-Qarḍāwī[27] dalam buku karyanya *Kaifa Nataʻāmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* bahwa 3 penyakit yang harus dihindari oleh kaum Muslimin yaitu *taḥrīf ahl al-ghuluw* (penyimpangan kaum ekstrim), *intiḥāl ahl al-bātil* (manipulasi orang-orang sesat), dan *ta'wīl ahl al-jāhil* (penafsiran orang-orang jahil).[28]

Kehawatiran-kehawatiran di atas telah terjadi pada sebagian organisasi Islam yang menggunakan pemahaman tekstual dan mengabaikan pemahaman selainnya (intertekstual dan kontekstual) atau pemahaman intertekstual tapi bersifat parsial. Hal ini merupakan salah satu faktor munculnya kelompok-kelompok radikal[29] dan ekstrimis dengan aksi-aksi kekerasan atas nama jihad dan

---

25. Al-Qarḍāwī, *Kaifa Natʻāmalu Maʻa Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 91.

26. Liliek Channa, "Memahami Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman* vol. 17, no. 2: 395.

27. Al-Qarḍāwī, *Kaifa Natʻāmalu Maʻa Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 19.

28. Al-Qarḍāwī, *Kaifa Nataʻāmalu Maʻa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah*, h. 27-31.

29. Dalam *Kamus Ilmiah Populer* disebutkan bahwa term radikal berarti sama sekali, besar-besaran dan menyeluruh, keras, kokoh, maju, dan tajam (dalam berfikir). Sedangkan radikalisme adalah faham politik kenegaraan yang menghendaki adanya perubahan dan perombakan besar sebagai jalan untuk mecapai taraf kemajuan. Berdasarkan *Kamus Ilmiah* tersebut dapat diketahui bahwa makna radikal memiliki konotasi yang positif (menyeluruh, kokoh, maju, dan tajam dalam berfikir), dan memiliki makna yang negatif (keras). Namun terlepas dari aneka ragam makna radikal tersebut, makna radikal berkonotasi negatif ketika disandarkan pada term Islam yaitu sebagai Islam keras atau ekstrim. Lihat Windy Novia, *Kamus Ilmiah Populer*, Cet. 1 (T.tp.: Wipress, 2009), h. 400.

amar makruf nahi munkar.[30]

Berkaitan dengan kelompok Islam yang diklaim sebagai radikal, Afadlal dalam bukunya menyatakan salah satu kelompok di Indonesia yang kerap dikaitakan[31] dengan radikal atau ekstrimis sebab aksi-aksi nahi munkarnya[32] adalah FPI (Front Pembela Islam)[33] yang dipelopori oleh Rizieq Husein Shihab, atau dikenal dengan panggilan Habib Rizieq.[34] Pernyataan ini pun senada dengan pengakuan Habib Rizieq, bahwa sejak ia memimpin FPI tanggal 25 Rabi'uts Tsani 1419 H yang bertepatan pada 17 Agustus 1998 dan mendeklarasikan rancangan "Gerakan Nasional Anti Maksiat", FPI senantiasa mendapatkan kritikan, kencaman, tuduhan sebagai provokator dan penghasut, tudingan, hinaan dari publik atas tindakan kekerasan, sedang kritik dan protesnya dianggap sebagai penghinaan dan penistaan terhadap penguasa sehingga ia ditahan di Polda Metro Jaya pada tahun 2002.[35]

Berikut aksi-aksi nahi munkar yang telah direalisasikan oleh FPI sebagaimana yang disebutkan Ibnu Umar Junior dalam buku hasil wawancara langsung dengan Habib Rizieq, di antaranya yaitu (1) mengusir preman Ketapang, di bawah komando FPI peristiwa Ketapang pada tahun 1999 menjadi ikon pembersihan preman besar-besaran pertama kali di ibukota yang dilakukan masyarakat sipil, (2) mengatasi ninja

---

30. Mumtaz Ahmad, "Ahl el-Hadith Movement in Bangladesh: History, Religion, Politics and Militancy". Paper tidak diterbitkan. Sumber: www.iiu.edu.pk/.../ahl-e-hadith. Diakses pada 27-08-2014; lihat Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), h. 190; dan lihat Iffah Muzammil, "Global Salafisme Antara Gerakan dan Kekerasan", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* vol. 3, no. 1 (2013).

31. Afadlal, dkk., ed. Endang Turmudi dan Reza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme Di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), h. 12.

32. Fikry Muhammadi, *Sisi Lain Habib Rizieq,* ed. Imran Laha, Cet. 2 (Jakarta: Zahira, 2017), h. 9.

33. Ibnu Umar Junior, *Habib Rizieq Shihab Singa Allah dari Negeri Timur,* Cet. 1 (Jakarta: Pujangga Tunggal, 2017), h. 133-135.

34. Selain Habib Rizieq sebagai pendiri dan pemimpin FPI, ia juga aktivis baik di bidang formal maupun non formal seperti pelopor aksi 411 dan 212, seorang da'i dan pengajar Majelis Ta'lim dan Dzikir, sekolah maupun universitas.

35. Muhammad Rizieq b. Husein Syihab, *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar Menjawab Berbagai Tuduhan Terhadap Gerakan Nasional Anti Maksiat di Indonesia,* Cet.3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2013), h. 3.

Banyuwangi, (3) ikut serta perang Ambon pada tahun 1999 dan perang Poso (pada tahun 1998-2001), (4) pada tahun 2006, FPI mengepung majalah Playboy, dan menuntutnya agar menarik seluruh majalahnya yang telah beredar ditarik kembali.[36]

Beberapa aksi-aksi *sweeping* FPI lainnya yang termuat dalam kompasia sebagai berikut:

"FPI merusak cafe dan melakukan keributan di Kemang pada 22 Oktober 2004. FPI menutup paksa Gereja Pasundan Dayeuhkolot di Bandung pada 22 Agustus 2005. FPI merusak tempat perkumpulan aliran Wahidiyah pada 12 September 2007. FPI menyerang massa AKK-BB (Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan) pada 1 Juni 2008. FPI menyerang Jemaat Gereja Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) di Ciketing Asem, Jawa Barat pukul 9, 8 Agustus 2010. FPI membakar rumah makan milik anggota Jemaah Ahmadiyah di Mandar, Sulawesi Barat pada 4 Maret 2011. FPI merusak restoran topaz Makassar pada 12 Agustus 2011."[37]

Secara garis besar, tuduhan atau lebelisasi radikal terhadap FPI berada pada "metode" serta "implementasi" mereka dalam menegakkan amar makruf nahi munkar bukan terletak pada subtansi amar makruf nahi munkar. Berikut model penegakan amar makruf nahi munkar FPI, sebagaimana yang telah disebutkan oleh Habib Rizieq dalam buku *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*:

"Dalam rangka menegakkan amar makruf nahi munkar, FPI menggunakan 3 metode yaitu *pertama*, "menyemarakan amar makruf" dengan cara mengadakan majelis dzikir dan majelis ilmu di Seantero negeri dalam rangka mengobati mereka yang menjadi korban maksiat.

36.Ibnu Umar Junior, *Habib Rizieq Shihab Singa Allah dari Negeri Timur*, h 133-135.

37.https://www-kompasiana-com.cdn.ammproject.org/v/s/www.kompasian. com/amp/peristiwi135/dosadosafpii oleh Qomarudin Saqir diakses pada 27 Desember 2016 pukul 20:06.

Kedua, “menegakkan nahi munkar” dengan menghancurkan tempat-tempat maksiat yang menjadi pusat penyebarluasan kemaksiatan. *Ketiga*, “menyempurnakan amar makruf nahi munkar”, dengan pembasmian pelaku maksiat yang jahat dan berbahaya, dengan cara mulai dari yang paling lembut hingga tegas dan keras bila terpaksa.”[38] Dari model di atas, point pertama jelas tidak menjadi permasalahan sedangkan point kedua dan ketiga menunjukkan sikap kerasnya FPI yang kerap dipermasalahkan oleh publik.

Menurut Habib Rizieq, kekerasan tersebut merupakan cerminan dari dua sikap. *Pertama*, cerminan ketegasan sikap dan ketegaran prinsip. Sikap ini merupakan proses tindak lanjut dari nahi munkar yang tidak bisa diselesaikan dengan kelembutan, dan ini tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Lain halnya dengan *kedua*, kekerasan mencerminkan kekasaran sikap dan kebengisan hati. Ini jelas dilarang oleh Islam karena bertentangan dengan prinsip kelembutan ajaran agama.[39]

Berdasarkan analogi di atas, aksi *sweeping* dengan kekerasan tetap ditegakkan oleh FPI khususnya di wilayah “nahi munkar”. Dasar ketegasan dan kekerasan FPI dalam menegakkan nahi munkar sebagaimana yang telah disebutkan di atas, mereka berpedoman pada al-Qur’an dan Sunnah. Berikut salah satu *ḥujjah* FPI dalam aksi nahi munkar dengan menghancurkan tempat maksiat yaitu sabda Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh al-Imām Muslim (W. 428 H.) dalam *Ṣaḥīḥ*-nya yang bersumber dari Abū Sa‘īd al-Khudrī Ra.:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ.

Artinya: “Barangsiapa di antara kamu melihat suatu

38. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar,* h. 13.
39. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar,* h. 68.

kemunkaran maka hendaklah ia merubahnya dengan tangannya, dan jika ia tidak mampu maka dengan lisannya, dan jika ia tidak mampu juga maka dengan hatinya, dan itulah selemah-lemahnya iman."[40]

Kualitas di atas shahih karena diriwayatkan oleh Muslim. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibn Mājah (W. 275 H.)[41], Aḥmad[42], Ibn Ḥibbān[43], Abū Dāwud al-Ṭayālisī (W. 204 H.)[44] dan al-Baihaqī[45].

Hadis di atas dipahami oleh Habib Rizieq sebagai berikut:

1. Lafadz man (مَنْ) yang berarti barangsiapa adalah lafadz 'amm (umum) yang pengertiannya mencakup siapa saja; ulama, pejabat maupun rakyat. Sehingga menuntut semua pihak yang melihat kemunkaran untuk merubahnya.
2. Lafadz minkum (مِنْكُمْ) berarti "daripada kamu" membatasi bahwasanya yang dimaksud dengan "barangsiapa" hanya terbatas pada kaum muslimin, karena Rasulullah Saw menunjukkan lafadz tersebut ditujukan kepada pihak yang diajak bicara yaitu kaum muslimin. Jadi, muslim mana pun yang melihat kemunkaran berkewajiban untuk merubahnya.
3. Lafadz bi yadihi (بِيَدِهِ) yang berarti "dengan tangannya" mengarah kepada makna hakiki. Artinya merubah kemunkaran dengan tangan yang sebenarnya, yaitu anggota tubuh dari ujung jari tangan hingga batas ketiak. Makna hakiki tersebut

40. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 246.

41. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Bairut: Dār al-Fikr, t.thn.), Juz 2, h. 1330.

42. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 17, h. 127; Juz 18, h. 42, h. 79, h. 378.

43. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Juz 1, h. 541.

44. Sulaimān ibn Dāwud ibn al-Jārūd, *Musnad Abī Dāwud al-Ṭayālisī* (t.t.: Hijr li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 1999), Cet. 1, Juz 3, h. 649.

45. Al-Baihaqī, *Syu'ab al-Īmān*, Juz 6, h. 85.

diperkuat dengan lafadz man (مَنْ) tadi, sehingga mencakup tangan Ulama, tangan umara dan tangan rakyat biasa. Ditambah lagi setelahnya ada lafadz lisān (لِسَانٌ) yang berarti "lisan" dan qalbun (قَلْبٌ) yang arti "hati". Kedua organ tubuh tersebut menguatkan bahwa yad (يَدٌ) bermakna bagian anggota tubuh yaitu organ tangan manusia.

4. Hadis tersebut juga menunjukkan tertib langkah bukan pilihan langkah dalam nahi munkar. Hal ini jelas sekali, karena perpindahan satu langkah ke langkah berikutnya diikat dengan lafad fa in lam yastaṭi' (فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ), yang artinya "jika tidak mampu". Dengan demikian, selama ia masih mampu maka ia tidak boleh meninggalkan langkah tersebut.

Oleh karenanya, perjuangan amar makruf nahi munkar FPI memiliki 3 kondisi: *Pertama,* kondisi tangan yang harus bekerja. *Kedua,* kondisi lisan yang harus berbicara. *Ketiga,* kondisi cukup hati yang bersikap.[46] Ketiga kondisi tersebut harus dilakukan secara tertib.

Adapun hadis lainnya yang digunakan oleh FPI untuk mendukung aksi penghancuran sarana dan kemunkaran adalah *al-ḥadîts al-nabawiyyah* kitab *Al-Lu'lu' Wa al-Marjān, kitāb al-Masājid*, Bab 47 Hadis ke- 382, Abū Hurairah Ra. meriwayatkan bahwasanya Rasulullah Saw. bersabda:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقُ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ

Artinya: "Demi Yang jiwaku ada di tangan-Nya, sungguh aku ingin memerintahkan pengumpulan kayu

46. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 246-248.

bakar kemudian dikumpulkan kayu tersebut. Setelah itu aku perintahkan untuk dilaksanakan panggilan shalat. Kemudian aku perintahkan seseorang untuk mengimami orang-orang yang shalat (berjamaah di masjid). Sedangkan aku akan mendatangi orang-orang (yang tidak shalat berjamaah), maka aku akan membakar rumah mereka".[47]

Kualitas hadis di atas shahih karena telah memenuhi kriteria keshahihan al-Bukhārī[48]. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Nasā'ī (W. 303 H.)[49], Mālik (W. 179 H.)[50], Ibn Ḥibbān[51], Ibn 'Awānah (W. 316 H.)[52], al-Ṭaḥāwī (W. 321 H)[53], al-Baihaqī (W. 458 H.) dalam *al-Sunan al-Kubrā*[54], *Syu'ab al-Īmān*[55] dan *Ma'rifat al-Sunan*[56] dan al-Syāfi'ī (W. 204 H.)[57].

Hadis di atas dipahami oleh Habib Rizieq, sebagai berikut:

"Himmah Rasulullah Saw untuk membakar rumah kaum munafik yang tidak mau salat berjamaah bersama beliau dan Sahabat lainnnya di Masjid Madinah. Sekalipun hujjah ini hanya merupakan sunnah hammiyah yang baru berupa keinginan dan belum terwujud dalam bentuk tindakan, namun setidaknya menjadi petunjuk akan ketegasan sikap Nabi Saw".[58]

Setelah dirujuk pada penjelasan Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, hadis ini tidak menitikberatkan pada "tuntutan

47. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar,* h. 81.

48. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, h. 131; Juz 9, h. 82.

49. Al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 1, h. 446.

50. Mālik, *al-Muwaṭṭa' Mālik ibn Anas*, Juz 1, h. 129.

51. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān*, Juz 5, h. 451.

52. Abū 'Awānah Ya'qūb ibn Isḥāq al-Asfarā'ī, *Musnad Abī 'Awānah* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.thn.), Juz 1, h. 352.

53. Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah al-Ṭaḥāwī, *Syarḥ Musykil Āśār* (Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1987), Juz 15, h. 103.

54. Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-'Alī al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (India: Dār al-Ma'ārif, 1344 H.), Cet. 1, Juz 2, h. 109.

55. Al-Baihaqī, *Syu'ab al-Īmān*, Juz 3, h. 56.

56. Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī al-Baiaqī, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āśār* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.thn.), Juz 2, h. 337; Juz 4, h. 102.

57. Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *Musnad al-Syfi'ī* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.thn.), h. 66.

58. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar,* h. 81.

membakar rumah" tetapi menjelaskan tentang "tuntutan melaksanakan shalat jama'ah"—meskipun hukumnya masih diperdebatkan—. Bahka kata *taḥrīq* atau membakar pada redaksi hadis ini diartikan oleh Ibnu Ḥajar hanya sebuah ancaman atau sekedar intimidasi (*tahdīd*) agar para sahabat berjama'ah.[59] Oleh sebab itu, kata *taḥrīq* yang digunakan oleh Rasulullah Saw berupa yang *fi'il muḍāri'* yang mengindikasikan bahwa aksi pembakaran tidak atau belum dilakukan.

Berdasarkan kedua pemahaman hadis di atas mengindikasikan bahwa adanya legalisasi kekerasan dalam menegakkan amar makruf nahi munkar karena tangan dimaknai secara hakiki dan membakar rumah bagi orang yang meninggalkan shalat berjamaah diartikan sebagai *sunnah hammiyyah*. Ketika membahas tentang menegakkan amar makruf nahi munkar atau hisbah, para ulama bersepakat bahwa implementasi atau aksi itu masuk dalam ranah hukum. Artinya ketika menegakkan amar makruf nahi munkar maka ada 5 konsekuwensi hukum di belakangnya, yaitu wajib, sunah, mubah, haram dan makruh. Kelima hukum ini bisa berubah sesuai dengan mafsadah dan madarat. Namun, karena implementasi aksi amar makruf nahi munkar itu berasal dari pemahaman hadis maka yang harus dipenuhi adalah indikator-indikator pemahaman hadis agar terhindar dari pemahaman hadis yang bersifat parsial.

Kedua hadis tersebut memang telah dipahami oleh FPI dengan cara memahami memastikan antara makna hakiki dan majazi, dan memahami hadis dengan memperhatikan tujuan hadis. Tetapi masih ada indikator-indikator lain yang harus dibahas agar pemahaman hadis tepat. Dalam hal ini, Yūsuf al-Qarḍāwī menyebutkan tiga prinsip yang perlu diperhatikan, yaitu (1) memastikan kualitas keshahihan

---

59. Abū al-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz 2, h. 125-126.

hadis baik dari sanad maupun matan; (2) memahami hadis dengan memperhatikan beberapa aspek, yaitu gramatika bahasa Arab, konteks hadis, nash al-Qur'an dan hadis yang setema, serta prinsip dan tujuan universal islam; (3) memastikan nash tersebut tidak bertentangan dengan nash lainnya.[60] Hal ini dilakukan oleh para ahli hadis agar mengantarkan pada pemahaman hadis yang komprehensif dan terhindar dari pemahaman yang buruk karena bersifat parsial atau mencampuradukkan antara bagian satu dengan yang lainnya.

Berkaitan dengan segi model pemahaman Hadis FPI, ada beberapa akademisi yang pernah membahasnya, di antaranya adalah Abdul Hakim Wahid menarik kesimpulan bahwa FPI telah memahami hadis secara kontekstual[61] karena pemahamannya tidak maksimal dan tidak komprehensif sehingga FPI cenderung melakukan kekerasan.[62] Kesimpulan Abdul Hakim Wahid berbeda dengan Artikel *Pemahaman Tekstual dan Implikasinya Terhadap Gerakan Dakwah Front Pembela Islam* karya Agus Ali Dzawali, ia membuktikan bahwa perbuatan kekerasan yang dilakukan oleh FPI dan dakwahnya yang cenderung keras diadopsi dari pemahaman mereka terhadap al-Qur'an dan hadis secara tekstual.[63] Terlepas dari keduanya saling kontradiksi dalam hal model pemahaman al-Qur'an dan hadis oleh FPI, namun keduanya memiliki kesamaan dalam hal pemahaman al-Qur'an hadis yang bisa mengantarkan pada sikap anarkis dan cederung kekerasan, bahkan sikapnya tersebut menyebabkan FPI termasuk dalam kelompok radikal.

---

60. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 33-34.

61. Kata tekstual berasal dari teks yang berarti nash, kata-kata asli dari pengarang, kutipan dari sesuatu yang tertulis. Kaum tekstualis adalah sekelompok orang yang memahami teks hanya berdasarkan pada teks, tidak mau menggunakan qiyas atau rasional. Sedang kaum kontekstualis lawan dari tekstualis. Lihat Abdul Madjid Khon, *Takhrij dan Metode Pemahaman Hadis* (Jakarta: Azmah, 2014), h. 146.

62. Abdul Hakim Wahid, "Model Pemahaman Front Pembela Islam (FPI) Terhadap Al-Qur'an dan Hadis", *Refleksi* vol. 17, no. 1 (April 2018): 79-100.

63. Agus Ali Dzawafi, "Pemahaman Tekstual dan Implikasinya Terhadap Gerakan Dakwah Front Pembela Islam", *Jurnal Adzikra vol. 03, no. 1* (2002): 25-50.

Untuk menghidupkan atau memperbaruhi kembali pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi oleh FPI, maka rekonstruksi pemahaman hadis adalah suatu keharusan agar tetap menjaga bahwa hadis tidak hanya relevan untuk mereka pada zaman Rasulullah Saw, Sahabat atau Tabi'in saja, namun juga untuk seluruh umat hingga akhir zaman.

Dengan demikian, timbullah beberapa pertanyaan, di antaranya bagaimana pola pengutipan hadis yang digunakan oleh FPI? Apakah memang pemahaman hadis seperti itu? Ataukah ada pemahaman lain yang bisa relevan untuk kapan pun dan di mana pun khususnya dalam konteks Indonesia?. Oleh karena itu, untuk memahami secara utuh tentang hadis-hadis yang dijadikan *ḥujjah* oleh FPI dalam aksi penghancuran sarana maksiat dan kemunkaran sebagaimana yang diusung oleh Habib Rizieq dalam buku "*Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*" maka peneliti akan melihatnya dengan kacamata akademik agar pemahaman tidak bias oleh hadirnya sikap memihak. Berdasarkan masalah di atas, tesis ini berjudul **REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS-HADIS AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR** (Studi Kasus Terhadap Penggunaan Hadis-Hadis oleh FPI)

Permasalahan

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini akan membuktikan bagaimana model pemahaman Habib Rizieq pemimpin sekaligus pendiri FPI terhadap hadis dan akan merekonstruksi pemahaman hadis-hadisnya. Oleh karena, agar penelitian ini lebih fokus dan jelas diperlukan adanya tiga komponen dalam permasalahan yaitu identifikasi maslah, perumusan masalah, dan pembatasan masalah.

1. Identifikasi Masalah

Terdapat berberapa masalah yang mucul dari latar

belakang masalah di atas dan yang berkaitan dengannya, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah tersebut yaitu:

- Dalil menegakkan amar makruf nahi munkar bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Untuk menguji validitas hadis apakah benar-benar bersumber dari Nabi Saw, maka diperlukan kajian kritik hadis bagi dari segi sanad maupun matan. Apalagi dari sekian dalil yang digunakan oleh FPI dalam gerakan amar makruf nahi munkar belum diketahui kualitasnya, sedangkan tahap pertama yang perlu dikaji dalam memahami hadis adalah kritik sanad. Oleh karena itu, kualitas hadis menentukan lanjut atau tidaknya memahami hadis. Artinya jika kualitas sanadnya shahih, maka penelitian pemahaman tidak sia-sia. Jika kualitas sanadnya lemah, maka penelitian memahami hadis adalah hal yang sia-sia.
- Abdul Hakim Wahid menjelaskan bahwa pemahaman hadis FPI kontekstual namun tidak menyeluruh dan tidak maksimal. Sedangkan Agus Ali Dzawali menjelaskan bahwa pemahaman hadis FPI tekstual. Oleh karenanya diperlukan kajian untuk mengklarifikasi kembali adanya dua pernyataan yang terlihat kontradiksi.
- Aksi *sweeping* dan menghancurkan tempat maksiat yang dilakukan oleh FPI bukanlah tanpa dalil, tetapi bersumber dari pemahaman terhadap hadis. Produk dari pemahaman hadis tersebut mengundang bentrokan dari pihak lain bahkan berdampak mereka mendapatkan kritikan dan terror. Melihat problematika ini, diperlukan merekontruksi pemahaman hadis Nahi Munkar yang digunakan oleh FPI.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi permasalahan di atas, pembahasan dalam kajian ini dirumuskan pada "Bagaimana pemahaman hadis-hadis Amar Makruf Nahi Munkar yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan nahi munkar?".

Rumusan masalah ini dijabarkan dalam dua pertanyaan yaitu:

- Bagaimana pengutipan hadis-hadis yang digunakan oleh FPI?
- Bagaimana kualitas sanad hadis-hadis yang digunkan oleh FPI dari segi sanad dan matan?
- Bagaimana konstruksi dan rekonstruksi pemahaman hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan nahi munkar?

3. Pembatasan Masalah

Agar penelitian ini efektif dan mudah maka diperlukan adanya pembatasan masalah. Dalam judul penelitian ini, redaksi judul yang digunakan adalah "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Amar Makruf Nahi Munkar". Maksud "rekonstruksi" bukan berarti merombak ulang atau bagaimana mereka memahami hadis-hadis tersebut, tetapi "rekonstruksi" berarti melakukakan penelitian yang memiliki landasan *yuridis,* landasan sebagaimana yang telah ditetapkan oleh para pakar hadis. Dalam hal ini, menggunakan indikator-indikator (perameter) pemahaman hadis oleh Yūsuf al-Qarḍāwī. Apa itu hadis-hadis Amar Makruf Nahi Munkar? Artinya secara umum hadis-hadis yang akan diteliti itu berkaitan tentang aksi Amar Makruf Nahi Munkar, namun dalam hal ini hanya dibatasi studi kasus hadis-hadis yang digunakan oleh FPI. Hadis-hadis tersebut telah terhimpun dalam buku pedoman FPI yang berjudul "*Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*" karya Habib Rizeq. Hadis-hadis yang tercantum dalam buku pedomannya seluruhnya

berjumlah 120 hadis dengan termasuk pengulangannya, tetapi penelitian ini hanya dibatasi oleh 10 hadis. 10 hadis tersebut yang mewakili landasan FPI dalam menerapkan *sweeping* atau penghancuran tempat maksiat di "kawasan Nahi Munkar", yaitu:

1. Hadis tentang membakar rumah bagi yang meninggalkan sholat jamaah

"وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرُ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذِّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرُ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفُ إِلَى رِجَالٍ فَأَحْرِقُ عَلَيْهِمْ بُيُوْتَهُمْ".[64]

2. Hadis tentang menghancurkan wadah khamar

"أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ".[65]

3. Hadis tentang tidak mempedulikan kesalahan berarti meridainya

"إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِي الْأَرْضِ، كَانَ مَنْ شَهِدَهَا فَكَرِهَهَا أَوْ أَنْكَرَهَا كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهَا، وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَرَضِيَهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا".[66]

4. Hadis tentang memotong tangan pencuri

"أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُوْمِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوْا: «مَنْ يُكَلِّمُ فِيْهَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» فَقَالُوْا: «مَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ

---

64. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 81.
65. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 82.
66. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 108.

حِبُّ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَ تَشْفَعُ فِيْ حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ اللهِ تَعَالَى؟» ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوْا إِذَا سَرَقَ فِيْهِمِ الشَّرِيْفُ تَرَكُوْهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيْهِمُ الضَّعِيْفُ أَقَامُوْا عَلَيْهِ الْحَدَّ! وَايْمُ اللهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»".[67]

5. Hadis tentang kelompok yang memperjuangkan kebenaran

"لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمُ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ".[68]

6. Hadis tentang bahaya bagi kelompok yang ikhlas

"النَّاسُ كُلُّهُمْ مَوْتَى إِلَّا الْعَالِمُوْنَ، وَالْعَالِمُوْنَ كُلُّهُمْ هَلَكَىْ إِلَّا الْعَامِلُوْنَ، وَالْعَامِلُوْنَ كُلُّهُمْ غَرْقَى إِلَّا الْمُخْلِصُوْنَ، وَالْمُخْلِصُوْنَ عَلَى خَطَرٍ عَظِيْمٍ".[69]

7. Hadis tentang ketaatan terhadap *ulil amri*

"لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِيْ مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوْفِ".[70]

8. Hadis tentang pemimpin yang buruk

67. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 112.
68. Habib Rizieq, *dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 137.
69. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 143.
70. Hadis Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 235.

"أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ".[71]

9. Hadis tentang tertib aksi nahi munkar

"مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ".[72]

10. Hadis tentang mencegah kemunkaran berarti menolong

"قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُوْمًا!». فَقَالَ رَجُلٌ: «يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُوْمًا، أَرَيْتَ إِنْ كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ؟!»، قَالَ: «تَحْجُزُهُ –أَوْ تَمْنَعُهُ—مِنَ الظُّلْمِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ نَصْرُهُ»".[73]

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan analisis kritik terhadap hadis yaitu meliputi kualitas sanad. Kajian ini dilakukan karena syarah hadis itu temasuk kategori kritik. Hal ini dapat dilihat di berbagai kitab syarah hadis yang ada bahwa di dalam kitab syarah tidak luput membahas tentang kritik hadis baik sanad maupun matan. Pernyataan ini sesuai dengan pernyataan al-Jawābī dan al-Aḍlabī bahwa kritik adalah *kasyf al-musykil*. Berkaitan dengan kritik sanad, jika ditemukan sanad yang tidak shahih pada 10 hadis yang telah disebutkan maka penelitian hadis dicukupkan. Dengan kata lain, rekonstruksi pemahaman hadis-hadis di sini hanya berlaku untuk hadis-hadis yang berkualitas sahih atau minimal hasan.

71. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 430.
72. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 246.
73. Habib Rizieq, *dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 301.

Tujuan dan Manfaat Penelitian

Secara umum, penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan dan menganalisis pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar yang digunakan oleh FPI. Adapun tujuan penelitian khususnya yaitu sebagai berikut:

1. ***Mejelaskan pengutipan hadis-hadis yang digunakan oleh FPI.***
    - Menjelaskan serta menganalisis kualitas sanad dan matan hadis-hadis FPI.
    - Mendeskripsikan dan menganalisis bagaimana kronstruksi dan rekonstruksi pemahaman FPI dalam menegakkan nahi munkar?

    Berdasarkan tujuan penelitian di atas, secara teoritis penelitian ini diharapkan menambah pengetahuan tentang bagaimana model pemahaman hadis yang dapat mengantarkan pada komunitas ekstrimis atau radikal, dan menambah pengetahuan tentang bagaimana menyelesaikan teks hadis masa silam yang menuntut pemahaman sesuai dengan realita sekarang. Sedangkan secara praktis, penelitian ini dapat menjelaskan pola pemahaman FPI terhadap hadis yang bisa dibandingkan dan dihubungkan dengan pemahaman hadis yang komprehensif.

Studi Terdahulu yang Relevan

Berdasarkan penelusuran, hanya ada dua kajian yang memiliki kemiripan dengan kajian ini yaitu “Model Pemahaman Front Pembela Islam (FPI) terhadap Al-Qur’an dan Hadis” (2018) karya Abdul Hakim Wahid salah satu dosen Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta. Artikel ini menyimpulkan FPI menggunakan pemahaman kontekstual dalam memahami al-Qur’an dan hadis, namun tidak maksimal.

Hasil pemahamannya yang tidak utuh ini mengantarkan pada kekerasan dalam pemberantas kemaksiatan. Dalam metode kekerasan tersebut kurang tepat jika diterapkan, namun metode kelembutan dan hikmah yang layak untuk diterapkan.[74] Meskipun artikel ini juga membahas hadis yang digunakan oleh FPI, tetapi artikel tersebut tidak merekonstruksi pemahaman hadis oleh FPI. Oleh karenanya, penelitian ini akan mencoba memahami kembali pemahaman hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan amar makruf nahi munkar. Adapun indikator yang digunakan adalah teori Yūsuf al-Qarḍāwī guna memahami hadis yang komprehensif.

Artikel "Pemahaman Tekstual dan Implikasinya Terhadap Gerakan Dakwah Front Pembela Islam" karya Agus Ali Dzawali salah satu dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Banten, membuktikan bahwa perbuatan kekerasan yang dilakukan oleh FPI dan dakwahnya yang cenderung keras diadopsi dari pemahaman mereka terhadap al-Qur'an dan hadis secara tekstual.[75] Meskipun artikel ini juga membahas hadis, namun tidak mengkomparasikan pemahaman hadis FPI dengan para pensyarah hadis. Oleh karenanya, penelitian ini akan merekonstruksi pemahaman FPI dengan bersandarkan para ahli hadis. Metode pemahaman hadis yang digunakan menggunakan indikator-indikator teori Yūsuf al-Qarḍāwī dalam memahami hadis yang komprehensif. Kedua artikel di atas, memiliki hasil yang saling kontradiksi karenanya pembahasannya akan disinggung dalam penelitian ini.

Adapun penelitian yang berkaitan dengan kasus FPI sangat banyak, salah satu di antaranya adalah Tata Sukayat, "Radikalisasi Islam atas Nama Dakwah Hisbah FPI Front Pembela Islam" (2018) menjelaskan tentang ketidaksesuaian

---

74. Abdul Hakim Wahid, *"Model Pemahaman FPI terhadap Al-Qur'an dan Hadis"*, h. 75-100.

75. Agus Ali Dzawafi, "Pemahaman Tekstual dan Implikasinya Terhadap Gerakan Dakwah Front Pembela Islam", *Jurnal Adzikra* vol. 03, no. 1 (2002): 25-50.

dakwah hisbah FPI dengan makna hisbah atau amar makruf nahi munkar yang telah dibahas oleh para ulama sebelumnya. Praktik hisbah yang dilakukan ulama terdahulu harus mendapat legitimasi dari penguasa setempat sedangkan FPI tidak melakukannya.[76] Atikel ini sangat berbeda dengan penelitin ini. Meskipun sama objek sasarannya (FPI), namun penelitian ini lebih membahas tentang dalil hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan hisbah atau amar makruf nahi munkar, sementara artikel tersebut tidak membahasnya.

Artikel "Penguatan Identitas Lokal dan Penolakan Vigilantisme atas Nama Agama" (2017) karya Manggala Ismanto, menyimpulkan tindakan vigilantisme atas nama agama tidak bisa dilanggengkan karena menodai hak kelompok lain yang berbeda. Dalam hal ini menyinggung tentang gerakan amar makruf nahi munkar FPI yang ditolak oleh DAD (Dewan Adat Dayak) karena dianggap sebagai kelompok garis keras dan penolakan tersebut dianggap sebagai bentuk menjaga kedaulatan wilayah Kalimantan Tengah.[77] Meskipun penelitian ini menyinggung aksi nahi munkar FPI tetapi tidak menyinggung tentang dalil-dalil hadis penguat nahi munkar FPI.

Di antara penelitian yang berkaitan pemahaman hadis tentang kelompok radikal adalah tesis "Pemahaman Tekstual Terhadap Hadis Nabi; Studi Penggunaan Hadis Oleh Ideologi Jamaah Anshorut Daulah" (2018). Tesis ini membuktikan pemahaman tekstual yang dilakukan Jamaah Anshorut Daulah dapat mengantarkannya pada teologi *takfīrī*. Selain itu, penelitian ini pun menyimpulkan adanya tipologi pemahaman tekstual. Hal ini sesuai dengan pernyataan Abdullah Saeed, Izza Rahman dan Ubaydi Hasbillah, namun

---

76. Tata Sukayat, "Radikalisme Islam atas Nama Dakwah *hisbah* Front Pembela Islam", *Journal of Homiletic Studies* vol. 12, no. 1 (Juni 2018): 1-22.

77. Manggala Ismanto, "Penguatan Identitas Lokal dan Penolakan Vigilantisme atas Nama Agama", *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* vol. 30, no. 3 (2017): 237-247.

bertentangan dengan Ghazali, Khaled Abou El Fadl, Adis Duderija.[78]

Kedua, buku “Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis” (2017) karya Abdul Karim Munthe dkk menyinggung beberapa hadis hadis shahih yang digunakan oleh kelompok radikal dalam menegakkan jihad. Meskipun hadisnya shahih namun salah dalam memahaminya dapat mengantarkan pada ektrimis. Hal yang harus diperhatikan ketika memahami hadis adalah mengkomparasikan dengan hadis setema, membedakan antara syariat dan budaya, dan antara kalam *insyā’* dan *khabar* yang tidak wajib diamalkan.[79] Meskipun kedua tulisan tesebut membahas pemahaman hadis-hadis yang disalahpahami oleh kaum radikal dengan komprehensif, hadis-hadis dan objek kasus (FPI) yang dikaji berbeda dengan yang akan dibahas dalam penelitian ini. Buku “Inspirasi kaum Jihadis (Telaah Atas Kitab-Kitab Jihad)” (2017) karya Ulil Abshar Abdalla, dkk menjelaskan kelompok-kelompok ekstrimis baik dunia global maupun lokal (Indonesia), di antaranya sekilas menyinggung FPI (Front Pembela Islam). Setelah ditelusuri kelompok jihadis ini melakukan kekerasan serta menentang aparat pemerintah.[80] Meskipun buku tersebut membahas tentang FPI namun tidak menyinggung dalil atau hadis pendukung aksi Nahi Munkar FPI.

Artikel yang berjudul “The Islamic State (IS) as Proponent of Neo-Ahl Ḥadīth Manhāj on Gender related Issues” (2015) karya Adis Duderija menyimpulkan ISIS termasuk golongan pemahaman hadis Neo Ahli Hadis yang berpaham tekstualis. Pemahaman ini mengantarkannya pada sikap dikriminasi terhadap kaum hawa dan pada sikap intoleran. Oleh karenanya Adis Duderija tidak setuju dengan

---

78. M. Khairul Huda, “Pemahaman Tekstual Terhadap Hadis Nabi: Studi Penggguaan Hadis Oleh Ideolog Jamaah Anshorut Daulah”, UIN Jakarta, 2018, h. ii.

79. Abdul Karim Munthe, dkk, *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis* (Ciputat: El Bukhari Institute, 2017), h. 134.

80. Ulil Abshar Abdalla dkk, *Inspirasi Jihad Kaum Jihadis (Telaah Atas Kita-Kitab Jihad)* (Jakarta: Rumah Kitab, 2017), h. 351.

adanya pemahaman tekstual.[81] Meskipun Duderija membahas tentang pemahaman hadis kelompok radikal gobal, namun ia tidak menyinggung kelompok radikal di Indonesia khusunya kelompok FPI.

Buku "Teologi Muslim Puritan: Genealogi dan Ajaran Salafi" (2017) karya Arrazy Hasyim membuktikan kaum salafi yang berorientasi radikal memiliki hubungan dengan komunitas ahli hadis yang memahami al-Qur'an dan hadis dengan penalaran tekstual.[82] Temuan Arrazy Hasyim senada dengan Basheer M. Nafi' dalam artikelnya yang berjudul "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb; Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Asḥāb al-Ḥadīth's Methodology".[83] Buku "Islam Radikal; Telaah Kritis Radikalisme dari Ikhwanul Muslimin hingga ISIS" (2015) karya Usamah Sayyid al-Azhary menjelaskan bahwa kaum radikal yang ada di Mesir melakukan tindakan yang immoral dan menyimpang karena ia salah dalam memahami dan menggali al-Qur'an dan Sunah.[84] Ketiga penelitian ini jelas berbeda dengan penelitian ini karena berfokus pada pemahaman hadis pendukung aksi kelompok radikal Indonesia khususnya FPI.

Artikel "Kritik Terhadap Rekonstruksi Metode Pemahaman Hadis Muhammad Al-Ghazali" (2017) karya Sri Purwaningsi menjelaskan pemahaman tekstual melalui ilmu hadis tidak cukup dalam memahami hadis atau menghasilkan pemahaman yang tidak komprehensif. Pemahaman ini harus diintergrasikan dengan ilmu-ilmu modern lainnya seperti ilmu sosiologi, psikologi, sejarah, antropologi, linguistik dan lain-lain agar membuktikan bahwa Islam bikan agama otoriter

---

81. Adis Dederija, "The Islamic State (IS) as Proponent of Neo-Ahl Ḥadīth Manhāj on Gender related Issues", *Hawwa Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, vol. 13, no. 1 (2015): 1-44.

82. Arrazy Hasyim, *Teologi Muslim Puritan; Genealogi dan Ajaran Salafi* (Jakarta: Maktabah Darus Sunnah, 2017)

83. Basheer M. Nafi', "*A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb; Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Asḥāb al-Ḥadīth's Methodology*", *Islamic Law and Society,* vol. 13, no. 2, (2006): 208-241.

84. Usamah Sayyid al-Azhary, *Islam Raikal; Telaah Kritis Radikalisme dari Ikwanul Muslimin hingga ISIS*, terj. M. Hidayatullah, Cet. 1 (Mesir: Dār al-Faqīh, 2015), h. 160.

tapi fleksibel, rasional dan luwes.[85] Artikel "Pentingnya Memahami Hadis Dengan Mempertimbangkan Setting Historis Perspektif Yûsuf Al-Qaraḍawî" (2016) karya Suryadi menawarkan tentang pemahaman hadis melalui pendekatan historis. Historis ini sudah lama digunakan ulama dahulu, yang membedakannya hanya istilah. Dulu menggunakan istilah *ilmu asbâb al-wurûd*, yaitu menerangkan sebab, kapan, di mana, kondisi Nabi Muhammad Saw menuturkan sabdanya. Namun *asbâb al-wurûd* bersifat mikro dan terbatas sehingga perlu dikembangkan lagi. Latar belakang, tujuan, kemaslahatan bahkan kebiasaan lokal yang ada pada masa Nabi, bagi Yūsuf al-Qarḏāwī sangat penting diperhatikan. Pendekatan ini akan menjadikan agama menjadi lebih luwes dan fleksibel, dan perlu hati-hati dalam melakukannya.[86] Artikel "Pemahaman Hadis Ali Mustafa Ya'qub" (2016) karya Miski menjelaskan bahwa Ali Musthofa Ya'qub memiliki kemiripan dengan Yūsuf al-Qarḏāwī dan Muhammad al-Ghazali dalam memahami hadis, yaitu pemahaman tekstual dan kontekstual. Hadis-hadis tentang gaib dan ibadah murni masuk dalam pemahaman tekstual. Sedang selainnya masuk dalam pemahaman kontekstualis.[87] Artikel "Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis (Kajian Kitab Fath Al-Bari Karya Ibn Hajar Al-'Asqalani)" (2014) karya Agusni Yahya menjelaskan bahwa Ibn Hajar al-`Asqalani memahami dan mensyarah hadis-hadis dari kitab Sahih al-Bukhari tidaklah bertumpu kepada pendekatan bahasa saja, tetapi juga kepada pendekatan usul fiqh, ulumul hadis seperti *ilm al-rijâl al-hadîts, tawârîkh al-mutûn, asbâb wurûd hadît* dan pendekatan sejarah. Pendekatan bahasa dan ulumul hadis adalah terlihat sangat dominan dalam setiap syarahannya. Hal ini sejalan dengan bidang keahliannya sebagai *ẖâfiẕ*. Oleh

85. Sri Purwaningsih, "Kritik Terhadap Rekonstruksi Metode Pemahaman Hadis Muhammad al-Ghazali", *Theologia* vol. 22, no. 1 (Juni 2017): 75-100.

86. Suryadi, "Pentingnya Memahami Hadis dengan Mempertimbangkan Setting Historis Perspektif Yūsuf Al-Qaraḍawī", *Living Hadis I*, no. 1 (Mei 2016): 30-48.

87. Miski, "Pemahaman Hadis Ali Mustafa Ya'qub", *Ilmu Hadis II*, no. 1 (2016): 15-28.

karena itu, secara tidak langsung Ibn Hajar menawarkan pendekatan Hermeneutika dalam memahami hadis karena cara kerja keduanya sama.[88]

Jurnal di atas dalam mengaplikasikan sama-sama menggunakan 2 metode pemahaman tekstual dan kontekstual. Untuk itu penelitian di atas sangat membantu dalam mengimplementasikan cara kerja pemahaman hadis baik tekstual maupun kontekstual. Namun, yang membedakan adalah hanya pada kasus penelitian yaitu berfokus pada kasus hadis-hadis penguat aksi nahi munkar FPI.

Berdasarkan adanya distingsi berbagai literature di atas, belum ada satupun yang membahas tentang "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Amar Makruf Nahi Munkar FPI; Studi Kasus Terhadap Penggunaan Hadis-Hadis oleh FPI". Penelitian ini melengkapi penelitian sebelumnya terkait kajian hadis khusus tentang pemahaman hadis baik pemahaman tekstual maupun pemahaman kontekstual.

Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kuliatatif[89] dengan menggunakan dokumen sebagai sumber datanya. Oleh Karena itu, penelitian ini disebut penelitian kepustakaan (*library research*). Dengan kata lain, data dan bahan penelitian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, kitab hadis beserta syarahnya, majalah, artikel, kisah sejarah atau

---

88. Agusni Yahya, *"Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis"* (Kajian Kitab Fath Al-Bari Karya Ibn Hajar Al-'Asqalani)", Ar-Raniy I, no. 2 (Desember 2014): 365-385.

89. Penelitian kualitatif adalah sebuah proses penelitian pemahaman berdasarkan tradisi metodologis yang berbeda dari penyelidikan lain yang mengeksplorasi masalah sosial atau manusia. Pada penelitian jenis ini, penulis membangun gambaran yang kompleks dan holistik, mengalisis kata-kata, melaporkan tampilan informasi secara rinci dan melakukan penelitian dalam suasana yang alami. Lihat John W Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design; Choosing among Five Traditions* (United State of America: SAGE Publications, 1998), h. 15.

dokumen lainnya yang berkaitan dengan rekonstruksi pemahaman hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan aksi nahi munkar.

2. Sumber Data

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa penelitian ini termasuk penelitian kualitatif—*library* yang menggunakan dokumen sebagai sumber data, maka sumber data tersebut dibagi menjadi dua macam, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah buku yang berjudul "Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar" karya Habib Rizieq. Buku tersebut sebagai pedoman FPI dalam menegakkan amar makruf nahi munkar yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis.

Adapun sumber sekunder dalam penelitian ini adalah karya-kaya yang berkaitan dengan amar makruf nahi munkar dan jihad, di antaranya adalah *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* karya Ibnu Taimiyyah, *Panduan Amar Ma'ruf Nahi Munkar* karya Ali Musthofa Ya'qub, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī yang menyinggung terkait amar makruf nahi munkar, *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis* karya Abdul Karim Munthe, dan lain sebagainya. Sumber sekunder lainnya adalah kitab-kitab hadis yang berkaitan dengan dengan hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan nahi munkar, yaitu *al-Kutub al-Sittah* yaitu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwud, Sunan al-Tirmidzī, Sunan al-Nasā'ī* dan *Sunan Ibn Mājah* serta syarah hadis seperti kitab *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī, 'Awn al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwud,* dan *Tuḥfat al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī*. Kitab-kitab tersebut dijadikan rujukan karena pendapat para pengarangnya merupakan penjelasan lebih lanjut dari hadis-hadis yang ada di dalamnya.

3. *Metode Pengumpulan Data*

Berdasarkan jenis penelitian di atas, salah satu pengumpulan datanya adalah melalui metode dokumentasi. Untuk mendapatkan data tentang pemahaman hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menguatkan aksi nahi munkar, penulis mengompilasi buku *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar* karya Habib Rizieq berdasarkan kriteria-kriteria yang mengarahkan FPI dianggap sebagai "kelompok radikal". Kriteria-kriteria tersebut adalah (1) hadis-hadis dijadikan *ḥujjah* atau memperkuat untuk melakukan kekerasan; (2) hadis tentang pemerintah. Dengan menelaah buku tersebut, penulis akan mendapatkan hadis-hadis yang akan dianalisis. Untuk mendapat data terkait teks hadis asli, metode yang digunakan adalah metode *takhrīj* digital, yaitu pencarian hadis menggunakan perangkat komputer, kemudian ditelusuri ulang hasil penelusurannya dalam kitab-kitab hadis.[90] Hal ini dilakukan guna menguji tingkat akurasi redaksi antara teks hadis yang termaktub dalam buku "*Dialog Amar Makruf Nahi Munkar*" dengan kitab induknya.

Pemahaman hadis dari paradigma historis (*asbāb al-wurūd*), referensi yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīṡ, Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṡ, Mukhtaṣar al-Nāsikh wa al-Mansūkh* dan lain sebagainya. Pembahasan ini juga tidak terlepas kaitannya dengan ayat-ayat al-Qur'an. Terjemahan al-Qur'an yang digunakan dalam penelitian ini adalah terjemahan Departemen Agama RI. Hadis-hadis lain sebagai pembanding atau pendukung dari hadis-

---

90. Sesuai dengan perkembangan zaman khususnya dalam hal ICT (Information, Communication and Technology), pencarian hadis dapat ditelusuri dengan cepat melaui digital. Adapun keabsahan menggunakan metode ini dapat dipertanggungjawabkan dengan syarat menindaklanjuti hasilnya dengan merujuk kitab-kitab hadis; lihat Ahmad Izzan, *Studi Takhrij Hadis: Kajian Tentang Metodologi dan Kegiatan Penelitian Hadis* (Bandung: Takafur, 2012), h. 4; lihat juga Abdul Madjid Khon, *Takhrīj Dan Metode Memahami Hadis* (Jakarta: Amzah, 2014), h. 8.

hadis utama yang dikaji yaitu hadis-hadis yang termaktub dalam kitab induk seperti Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwud, Jāmi' al-Tirmiẓī, Sunan al-Nasā'ī, Sunan Ibn Mājah atau kitab induk lainnya yang membantu hadis utama dalam pengumpulan data.

Metode Analisis Data

Pengelolahan data dalam penelitian ini menggunakan deskriptif-analitis. Karena objek penelitian ini adalah hadis-hadis, maka pendekatan utama yang digunakan adalah pendekatan ilmu-ilmu hadis. Untuk menguji validitas sumber hadis Nabi yang diteliti, maka ilmu yang digunakan adalah kritik sanad atau *'Ilm al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Metode kritik sanad ini merupakan tahap pertama yang perlu dilakukan dalam penelitian ini karena dengan mengetahui kualitas sanadnya maka akan diketahui pula perlu atau tidaknya untuk dilanjutkan penelitian kritik matan dan pemahaman terhadap hadis. Adapun metode komparatif (perbandingan), digunakan untuk mengalisis kritik matan.[91] Dalam prakteknya, Musfir Azzamullāh al-Dumainī menerapkan metode perbandingan ini dengan beberapa cara:

1. Membandingkan hadis utama dengan ayat-ayat al-Qur'an.
2. Membandingkan hadis utama dengan jalur riwayat lainnya yang satu tema.
3. Membandingkan hadis utama dengan hadis lain yang terkesan kontradiktif.
4. Membandingkan hadis utama dengan fakta sejarah.
5. Membandingkan hadis utama dengan bahasa.
6. Membandingkan hadis utama dengan kaidah-

91. Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (India: Islamic Teaching Center Indianapolis, t.thn.), h. 52.

kaidah syari' dan kaidah yang telah disepakati.[92]

Langkah-langkah metode perbandingan di atas sangat membantu dalam menganalisis pemahaman hadis karena beberapa point tersebut termasuk dalam indikator-indikator Yūsuf al-Qarḍāwī dalam memahami hadis yang komprehensif. Indikator-indikator Yūsuf al-Qarḍāwī inilah yang akan mengantarkan tujuan penelitian tercapai, sebagai berikut yaitu:

1. Memahami hadis sesuai petunjuk al-Qur'an.
2. Menghimpun hadis-hadis yang setema.
3. Mengompromikan atau men-*tarjīḥ* hadis-hadis shahih yang kontradiktif.
4. Memahami hadis dengan memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis tersebut disabdakan.
5. Memahami hadis dengan membedakan antara sarana yang berubah-ubah namun tujuan tetap.
6. Memahami hadis dengan membedakan antara makna hakiki dan majazi.
7. Memahami hadis dengan membedakan alam ghaib dan kasat mata.
8. Memahami hadis dengan memastikan makna dan konotasi lafal hadis.[93]

Adapun metode lain yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tematik. Metode ini sangat membantu penelitian dalam menerapkan metode perbandingan (komparatif), di mana penelitian ini dituntut untuk menghimpun hadis-hadis dari berbagai jalur periwayatan yang terkait dengan topik yang dikaji. Kemudian penulis menganalisa kandungan-kandungan hadis tersebut sehingga menjadi satu pembahasan yang utuh. Dalam kajian ini, hadis lemah atau daif masih bisa dipaparkan dan berfungsi sebagai

---

92. Musfir Azzamullāh al-Dumainī, *Maqāyis Naqd Matn al-Sunnah* (Riyadh: t.p., 1984), Cet. 1, h. 61-221.

93. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 93-181.

pelengkap terhadap hadis-hadis lainnya.

Sistematika Penulisan

Pembahasan dalam tesis ini akan disusun secara keseluruhan dalam sistematika yang terdiri dari lima bab, bab pertama pendahuluan, bab kedua tentang pedebatan teori, ketiga dan keempat tentang isi dan analisis, kemudian ditutup dengan bab penutup yang memuat kesimpulan dan juga saran dari penelitian ini.

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah muncul, setelah itu mengidentifikasi masalah tersebut dan merumuskan permasalahannya. Kemudian disertakan tujuan dan manfaat dari penelitian ini. Dan tinjauan pustaka yang relevan pun perlu dilakukan dengan tujuan mengetahui posisi penelitian ini di antara studi-studi Islam lainnya, begitu juga dengan penjelesan mengenai metode penelitian yang digunakan untuk menyelesaikan penelitian ini. Dan pembahasan terakhir yaitu penjelasan mengenai sistematika penulisannya.

Bab kedua, merupakan dikursus pemahaman hadis beserta variasi istilahnya, sejarah perkembangan pemahaman hadis, tekstualitas dan kontekstualitas dalam memahami hadis, metodologi pemahaman hadis dan standarisai pemahaman hadis. Pembahasan ini sangat penting dalam penelitian guna menjelaskan proses, pendekatan serta langkah-langkah kongkrit yang perlu dilakukan agar tujuan penelitian tercapai. Adapun pengertian perlu dijelaskan untuk menjelaskan dan menfokuskan topik yang dibahas dengan kompleks.

Bab ketiga, menjelaskan seputar FPI baik segi lahir dan perkembangannya, langkah-langkah dakwah, dalih-dalih yang mendukung gerakannya, serta interpretasi dalil-dalilnya. Dari pembahasan ini, data-data yang berkaitan

dengan topik penelitian dapat terkumpul sehingga analisis bisa dilakukan. Tanpa adanya data-data tersebut, analisis tidak dapat dilakukan. Oleh karenanya, pembahasan ini sangat dibutuhkan dalam penelitian.

Bab keempat, peneliti mencoba memahami hadis-hadis tersebut dengan mnggunakan beberapa standarisasi (indikator-indikator) yang diusungkan oleh Yūsuf al-Qarḏāwī, di antaranya yaitu memastikan makna lafadz dalam hadis, membedakan makna *lafdzî* dan *ma'nawî*, membedakan sarana yang dapat berubah dengan tujuan yang tetap, dan memahami hadis dari sebab munculnya hadis, konteks dan tujuannya. Standarisasi tersebut digunakan untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami hadis atau pemahaman hadis yang bersifat parsial yang dapat mengantarkan kepada kesesatan.

Pada bab kelima, merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan jawaban dari rumusan masalah serta menemukan apa saja yang dapat diambil dan dimanfaatkan setelah penelitian ini dilakukan yang diharapkan dapat memberikan masukan dalam penelitian selanjutnya.

BAGIAN II

DIKURSUS PEMAHAMAN HADIS

Bagian ini berisi seputar kaijan terotik perihal pemahaman hadis. Pada Bab ini, seputar aneka ragam istilah pemahaman hadis dalam literature arab akan diuraikan guna memperjelas dan mempertegas ruang lingkup dan topik pembahasan yang kompleks. Adapun penguraian fenomena kelahiran dan perkembangan pemahaman hadis adalah suatu keniscayaan untuk melihat bagaimana posisi pemahaman hadis di tengah-tengah para ahli hadis.

Hadis muncul bukan dalam ruang yang kosong. Artinya hadis hadir untuk merespon kondisi yang dilihat oleh Nabi Saw atau menjawab dari pertanyaan para Sahabat. Di samping itu, hadis juga memiliki sifat yang bervariatif artinya ada yang *ta'aqqulī* dan *ta'abbudī,* ada yang *muṭlaq* dan *muqayyad,* ada yang *'āmm* dan *khāṣ,* ada memiliki sebab tertentu dan ada yang tanpa sebab, ada yang *nāsikh* dan *mansūkh* dan ada yang universal. Atas dasar inilah, maka seseorang pengkaji hadis dituntut untuk memiliki keahlian dalam menentukan metodologi apa yang seharusnya digunakan dalam menyelesaikan suatu masalah. Oleh karena itu, macam-

macam metodologi dalam memahami hadis harus diuraikan. Kemudian pemahaman akan dilanjutkan dengan indikator-indikator dalam memahami hadis agar proses dan langkah kongkrit analisis penelitian ini terarah secara sistematis.

Mengenal Pemahaman Hadis Beserta Variasi Istilahnya

1. Pengertian

Kajian tentang memahami hadis sudah muncul sejak zaman Rasulullah Saw. Namun pasca Nabi Saw. wafat, problem pemahaman hadis pun menjadi krusial dan semakin kompleks terutama setelah Islam menyebar di berbagai daerah non-Arab. Kompleksitas pemahaman hadis tidak hanya terdapat pada kata yang dirasa asing dan sulit dipahami, tetapi juga terdapat pada berbagai aspek lainnya seperti problem sudut pandang paradigma dan asumsi dasar dalam memandang sosok Nabi Saw dan problem konteks zaman dan situasi yang berbeda di zaman Nabi Saw sehingga menyebabkan redaksi hadis terlihat kurang komunikatif dengan konteks kekinian. Oleh karenanya, para ulama memunculkan beberapa istilah, di antaranya yaitu ilmu *fiqh al-ḥadīṡ, syarḥ al-hadīṡ* dan *ma'ānī al-ḥadīṡ*.[1]

Adapun ketiga istilah tersebut (kata *fiqh al-ḥadīṡ*, *syarḥ al-ḥadīṡ*[2] dan *ma'ānī al-ḥadīṡ*[3]) merupakan istilah literature bahasa Arab dan jika dialihbahasakan berarti pemahaman hadis. Begitu juga sebaliknya pada zaman sekarang ketika disebutkan kata pemahaman hadis maka

1. Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits; Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), Cet. 2, h. 1-4.

2. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga, 2012), Cet. 1, h. 5.

3. Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Memahami Hadis*, h. 134-135; dan Musthafā al-Sibā'ī, *Sunnah dan Peranannya dalam Penerapan Hukum Islam*, terj. Nurcholish Madjid (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), Cet. 1, h. 90; lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), Cet. 2, h. 6-7.

secara spontanitas hadirlah ketiga istilah tersebut. Hal ini mendorong peneliti untuk mengkaji lebih lanjut tentang ketiga istilah tersebut.

Pertama *fiqh al-ḥadīṡ*, terdiri atas dua kata yakni *fiqh* dan *ḥadīṡ*. *Fiqh* secara etimologi berarti mengetahui sesuatu dan memahaminya.[4] Pada mulanya, istilah ini digunakan untuk menyebut pemahaman terhadap semua ilmu agama. Namun seiring dengan perkembangan waktu, istilah tersebut digunakan untuk menyebut pemahaman terhadap hukum-hukum amaliah saja.[5] Jadi secara etimologi juga, *fiqh al-ḥadīṡ* adalah memahami (matan) hadis. Sedangkan secara terminologi beberapa ulama mendefinisikannya, di antaranya Ibn Hajar al-'Asqalānī dalam kitab syarahnya *Fatḥ al-Bārī* menyebutkan *fiqh al-ḥadīṡ* adalah menyingkap makna-makna dan mengeluarkan kandungan hadis serta menyelidiki berbagai tema yang berhubungan dengan hadis yang diriwayatkan.[6] Al-Qāḍī 'Iyāḍ mengartikannya lebih detail dari Ibn Ḥajar al-'Asqalānī yaitu mengupas hikmah dan hukum dari nas-nas hadis sekaligus makna-makannya, lafal-lafal yang musykil diperjelas dengan penafsiran yang tepat dan menyelesaikan hadis-hadis yang mengandung unsur kontradiksi.[7] Dengan demikian, tujuan utama *fiqh al-ḥadīṡ* berusaha menjelaskan hadis per hadis secara terperinci dan mengeluarkan hikmah dan produk hukum dari nas-nas hadis.

Kedua *syarḥ al-ḥadīṡ,* kata *syarḥ* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata "*syaraḥa-yasyraḥu-syarḥan*" mempunyai beberapa arti di antaranya adalah menampakkan (*awḍaḥa*), menjelaskan (*bayyana*) dan menafsirkan

4. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bairut: Dār al-Ṣādir, t.thn.), Jilid 13, h. 522.

5. Ali bin 'Abd al-Khafī al-Subkī, *al-Ibhāj fī Syarḥ al-Minhāj* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1404 H.), Jilid 1, h. 28.

6. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.), Jilid 1, h. 11.

7. Al-Qāḍī 'Iyāḍ, *al-Ilmā' ilā Ma'rifat Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā'* (Kairo: Dār al-Turāṡ, 1970), h. 5.

(*fassara*).[8] Ketika kata *syaraḥ* disandarkan dengan hadis Nabi Muhammad Saw berarti suatu upaya menjelaskan makna-makna hadis dan apa yang diambil *istinbāṭ* darinya atau membuat persiapan dengan menjelaskan kata-kata yang asing atau menguraikan berbagai hal yang dianggap musykil.[9] Dengan kata lain, syarah itu hadir berusaha untuk menyingkap atau menghilangkan kesulitan dalam memahami redaksi hadis.[10] Pernyataan syarah ini senada dengan Abdul Majid Khon dalam bukunya ketika mendefinisikan *ma'ānī al-ḥadīṡ* yaitu usaha untuk menjelaskan hadis secara komprehensif, baik matan hadis, ragam redaksi maupun konteksnya dan dari segi makna yang tersurat atau tersirat.[11] Pengertian lainnya juga dikemukakan oleh al-Jawābī dalam kitab "Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ" ketika mendefinisikan tentang *fiqh al-ḥadīṡ* yang berarti memahami hadis dan mengungkapkan maknanya.[12]

Berbagai pengertian di atas dengan term yang berbeda tidak menjadikan permasalahan karena memiliki kesamaan dalam segi objek kajian yaitu kajian matan dan berusaha untuk menjelaskan makna dan maksud hadis. Dari pengertian yang diajukan Abdul Majid Khon menggambarkan bahwa dengan adanya sifat hadis yang beragam, diperlukan adanya keahlian menentukan metode yang tepat, apakah dicukupkan dengan mengkaji makna tersurat hadis atau diperlukan mengkaji keduanya. Dengan adanya keahlian tersebut, maka hal ini bisa mengakomodasi permasalahan yang terus berkembang baik klasik maupun kontemporer.

---

8. Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab* (Bairut: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 2, h. 497.

9. Muḥammad Khalaf Salamah, *Lisān al-Muḥaddiṡīn* (Saudi Arabiyah: al-Maktabah al-Syāmilah, 2007), Jilid 3, h. 279.

10. Moh. Yusni Amru Ghozaly, *Fiqh al-Ḥadīṡ* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2017), h. 34.

11. Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Memahami Hadis*, h. 134.

12. Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ al-Nabawī al-Syarīf* (Tunisia: al-Karīm 'Abdullāh, t.thn.), h. 128.

Dengan demikian, al-Jawābī menjelaskan bahwa pemahaman hadis (pada zaman ini menggunakan istilah *fiqh al-ḥadīṡ*) merupakan tujuan dan target utama dari semua cabang ilmu hadis. Semua cabang ilmu hadis tersebut saling membantu untuk membuahkan penjelasan maksud dan makna dari hadis Rasulullah agar bisa diamalkan.[13]

Berdasarkan penyataan al-Ḥākim (W. 405 H.) di atas dapat menunjukkan bahwa pemahaman hadis dengan berbagai term yang berbeda tetapi memiliki satu tujuan yaitu guna mengetahui kandungan hadis tersebut dengan tepat agar bisa diamalkan dengan tepat pula. Ketika pemahaman hadis sudah menjadi cabang keilmuan hadis, maka dengan keahlian masing-masing para ahli hadis mengharuskan mereka untuk menguasai metode memahami hadis dengan tepat pula.

2. Kritik Hadis dan Syarah Hadis

Kata "Kritik Hadis" dalam berbagai literature hadis, merupakan peralihan bahasa dari naqd al-ḥadīṡ (نقد الحديث). Para ulama hadis pada abad ke 2 H telah banyak menggunakan istilah ini. 14 Ketika ditinjau dari struktur bahasa Arab, naqd al-ḥadīṡ adalah susunan iḍāfah dari kata naqd dan al-ḥadīṡ. Ibn Manẓūr menyebutkan bahwa al-naqd memiliki beberapa arti, di antaranya yaitu (1) kontan –lawan dari kata al-nasī'ah (yang berarti tempo)—; (2) membedakan atau memisahkan "تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها" (yang artinya membedakan dirham-dirham dan mengeluarkan dirham yang palsu dari dirham-dirham tersebut); (3) mendebat "ناقدتُ فلانا إذا ناقشتُهُ" (yang artinya aku mendebatnya); (4) menyengat "قد نقدته الحية، إذا لدغته"

13. Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Abdillāh al-Ḥākim al-Naisābūrī, *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Kamiyyat Ajsāmihi* (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), h. 112; dan lihat Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddisīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ al-Nabawī al-Syarīf*, h. 128.

14. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, h. 47-48.

(yang artinya ular menyengatnya); dan lain sebagainya.[15] Hans Wehr mengartikan juga naqada sebagai berikut:

"To pay in cash; to peck; to examine critically; to criticize; to call to account; to show up the shortcomings"[16] yaitu "untuk membayar tunai; mematuk; untuk memeriksa secara kritis; mengkritik; untuk menelepon ke akun; untuk menunjukkan kekurangannya".

Adapun kritik hadis secara terminologi adalah sebagai berikut, yaitu:

Muslim dalam kitabnya "al-Tamyīz" menyebutkan dalam kitabnya bahwa menurut ulama hadis, kritik hadis adalah menyeleksi hadis-hadis yang shahih dari yang daif dan menilai para perawinya apakah termasuk ṡiqah (yang dapat dipercaya dan kuat hafalannya) atau jarḥ.[17] Pernyataan Muslim pun senada dengan pernyataan Musṭafā al-A'ẓamī (W. 1439 H.), kritik hadis berarti membedakan antara hadis-hadis shahih dari hadis-hadis daif dan menentukan kedudukan para perawi hadis tentang kredibilitas maupun kecatatannya.[18] Idri salah satu ahli bidang hadis, memperjelas pernyataan Muslim dan Muṣṭafā al-A'ẓamī bahwa kritik hadis berarti penelitian kualitas hadis, analisis terhadap sanad dan matan, pengecekan hadis dalam berbagai sumber serta pembedaan antara hadis autentik dan yang tidak.[19]

Sedangkan menurut Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, ilmu naqd al-hadīṡ adalah menilai perawi apakah termasuk adil atau jarḥ dengan menggunakan term-term tertentu yang ditetapkan ahli hadis, serta meneliti matan hadis yang

---

15. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 3, h. 242; dan lihat Muḥammad Murtaḍā al-Ḥisanī al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwait: Ṭab'at al-Kuwait, 1971), h. 230-232.

16. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976), h. 990.

17. Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, Pentaḥqīq Muḥammad Muṣṭafā al-'Aẓamī, *al-Tamyīz* (Riyadh: al-Ṭabā'ah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah al-Maḥdūdah, 1982), Cet. 2, h. 5.

18. Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddiṡīn* (Riyad: al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah al-Maḥmūdah, 1982), Cet. 2, h. 5.

19. Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: PT. Fajar Interpratama Mandiri, 2010), Cet. 3, h. 275.

sanadnya dinyatakan sahih untuk menentukan kesahihan dan kedaifan matan tersebut, serta menghilangkan kemusykilan pada hadis yang sahih dan mengatasi kontradiksi pemahaman hadis di antara hadis-hadis yang sahih dengan pertimbangan yang mendalam.[20]

Ada istilah lain kritik hadis yang kerap dikenal oleh para ahli hadis yaitu ilmu al-Jarḥ wa al-Ta'dīl, ilmu ini digunakan untuk membahas keadaan perawi hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka[21], jika perawinya kualitasnya bagus maka periwayatannya diterima begitu juga sebaliknya jika perawinya kualitasnya buruk maka periwayatannya ditolak. Oleh karena itu, melalui kajian ini dapat diketahui mana perawi yang hadisnya dapat diterima dan mana yang tidak.[22] Namun pengertian kritik hadis dengan menggunakan istilah ini mengalami penyempitan secara definitif dan ruang lingkup yaitu lebih mengarahkan kepada ilmu yang membahas tentang perawi hadis (kritik sanad) daripada kritik matan.[23]

Dalam penelitian ini pengertian kritik hadis yang maksudkan adalah menurut Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī karena definisi tersebut menggambarkan dua tahapan yang harus dilakukan untuk melakukan kritik hadis dengan artian aspek yang dikaji tidak hanya rentetan sanad tetapi juga matan.[24] Dari sinilah muncul istilah ahli hadis "*hāżā al-ḥadīṡ ṣaḥīḥ al-isnād*" (hadis ini sanadnya sahih) dan "*hāżā al-ḥadīṡ ṣaḥīḥ al-matn*" (hadis ini matannya sahih).[25] Tahapan yang pertama, perlu meneliti

---

20. Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ al-Nabawī al-Syarīf,* h. 94.

21. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ; 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu* (Bairut: Dār al-Fikr, 1975), h. 261.

22. Nūr al-Dīn al-'Itr, *Mahj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ* (Bairut: Dār al-Fikr, 1979), Cet. 2, h. 92.

23. Ahmad Fudhaili, *perempuan di Lembaran Suci; Kritik atas Hadis-Hadis Shahih* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), Cet. 1, h. 30.

24. Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits; Kontribusi Asbabul Wurud dalam Pemahaman Hadis secara Kontekstual* (Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2020), h. 48.

25. Ali Mustafa Yaqub, *Imam Bukhari & Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), Cet. 3, h. 27.

rangkaian transmisi hadis (sanad). Jika kualitas sanad tersebut shahih maka dapat dipastikan bahwa hadis tersebut berasal dari Nabi Saw. Tahapan kedua, perlu meneliti matan hadis untuk menjelaskan kontradiksi antar hadis-hadis shahih atau kesulitan dalam pemahamannya. Tahapan ini dilakukan secara hirarki artinya jika tahapan pertama menunjukkan bahwa sanad hadisnya daif maka tidak ada gunanya melakukan tahapan kedua karena jika terbukti hadis tersebut sanadnya daif maka hadisnya tidak bisa diamalkan kecuali yang berkaitan dengan *faḍā'il al-a'māl.*

Yūsuf al-Qarḍāwī dan Syuhudi Ismail (W. 1998 M.) menyebutkan bahwa kajian pemahaman hadis untuk melakukannya dengan baik dibutuhkan beberapa kegiatan lainnya, di antaranya yaitu pencarian *qarīnah-qarīnah* atau indikasi-indikasi yang relevan dengan matan hadis yang bersangkutan dan dilihat dari segi-segi yang berhubungan dengannya.[26] Adapun hadis yang dihimpun tidak semua (sanad sahih, hasan dan daif), tetapi dibatasi hadis-hadis yang berkaitan hanya sanadnya sahih[27] dan minimal sanadnya hasan.[28] Buah dari pencarian ini adalah ahli hadis bisa mengembalikan kandungan yang *mutasyābihah* kepada yang *muḥkam*, mengaitkan yang *muṭlaq* dengan yang *muqayyad* dan menafsirkan yang *'am* dengan yang *khāṣ*. Dengan cara inilah, maksud hadis bisa pahami dengan jelas dan mudah, bahkan hadis satu dengan hadis yang lainnya tidak perlu dipertentangkan.[29] Dengan demikian, kritik hadis menjadi bagian dari pemahaman hadis khususnya syarah hadis karena di berbagai kitab syarah yang tertulis seringkali memuat tentang kritik

26. Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah Ma'ālim wa Ḍawābiṭ* (Yordania: Dār al-Wafā' li al-Ṭabā'ah, 1992), Cet. 5, h. 103; lihat juga M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, h. 89.
27. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 103.
28. M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, h. 89.
29. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 103.

hadis yang dapat mengatasi kesulitan pemahaman hadis yang dinyatakan shahih.

Sejarah Perkembangan Pemahaman Hadis

Pemahamana hadis memiliki peran yang sangat penting dalam kajian hadis dan sejarah perkembangannya. Hal itu sesuai dengan pernyataan Ali Musthofa Ya'qub, kajian hadis tanpa pemahaman hadis maka maksud hadis tidak akan diketahui.[30] Dalam memahami hadis diperlukan suatu metode yang tepat khususnya terhadap teks hadis yang sulit dipahami. Ilmu ini memang cakupannya luas karena mengkaji makna hadis tidak hanya terbatas suatu redaksi bahasa teks namun juga dikaitkan dengan indikasi teks-teks lain yang setema bahkan mungkin juga dikaitkan dengan konteks eksternal berupa situasi, kondisi, kultur dan latar belakang sebab timbulnya hadis.

Bukan hal yang aneh jika beberapa ahli hadis, seperti Alfatih Suryadilaga dan Abdul Mustaqim menyebut bahwa sejarah perkembangan pemahaman hadis itu mengikuti perkembangan hadis, maksudnya dengan berbagai istilah yang dimilikinya—*fiqh al-ḥadīṡ, syarḥ al-ḥadīṡ* atau *ma'ānī al-ḥadīṡ*—, pemahaman tersebut menjadi cabang ilmu hadis lahir setelah perkembangan hadis mengalami berbagai dekade perjalanan. Beberapa dekade perjalanan tersebut dimulai sejak masa kelahiran hadis dan pembentukan masyarakat Islam, masa pematerian dan penyedikitan riwayat hingga munculnya berbagai kitab hadis yang bervariatif.[31]

Adapun berkaitan dengan sejarah perkembangan istilah pemahaman hadis, al-Ḥākim membagi 2 periodesasi, yaitu (1) periode bersamaan dengan kodifikasi hadis dan; (2) periode setelah kodifikasi hadis dimulai pada akhir abad ke-4

30. Ali Musthofa Ya'qub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah al-Nabawiyyah*, h. 13.
31. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. vii-x; dan lihad Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits,* h. 4-5.

H, yaitu metode dan kajian pemahaman hadis telah dibukukan secara sempurna. Pada masa-masa inilah pemahaman hadis dengan berbagai istilah muncul dan dikategorikan sebagai bagian dari ilmu hadis.[32]

Selain al-Ḥākim, Muḥammad Ajjaj al-Khaṭīb membagi sejarah perkembangan pemahaman hadis ke dalam tiga periode, yaitu *qabl al-tadwīn* (sebelum pembukuan), *inda al-tadwīn* (masa pembukuan) dan *ba'da al-tadwīn* (setelah pembukun).[33] Alfatih Suryadilaga pun membaginya menjadi tujuh periodesasi secara terperinci, yaitu: (1) masa kelahiran hadis dan pembentukan masyarakat Islam, (2) masa pematerian dan penyedikitan riwayat, (3) masa penyebaran riwayat ke berbagi wilayah, (4) masa penulisan dan pembukuan hadis, (5) masa penyaringan, pemeliharaan dan perlengkapan, (6) masa pembersihan, penyusunan, penambahan dan pengumpulan hadis, dan (7) masa pensyarahan, penghimpunan, pentakhrijan dan pembahasan hadis. Terlepas dari periodesasi yang diusung oleh para ahli hadis di atas, pembahasan sekilas sejarah perkembangan pemahaman hadis dalam penelitian ini hanya akan diklarifikasikan menjadi 2 bagian, yaitu pra-kodifikasi dan pasca-kodifikasi.

Pra-kodifikasi itu dimulai sejak masa keliharan hadis (masa Rasulullah Saw) hingga masa tabi'in senior. Sejarah mencatat, jauh sebelum berbagai istilah pemahaman hadis dikenal dan digunakan seperti *fiqh al-ḥadīṡ, syarḥ al-ḥadīṡ, ma'ānī al-ḥadīṡ* dan lain sebagainya, embirio pemahaman hadis sudah diaplikasikan sejak zaman Rasulullah Saw meskipun masih sederhana dan masalahnya pun tidak terlalu kompleks. Apalagi hadis disampaikan dengan menggunakan bahasa Arab dan mereka langsung mengetahui konteks pembicaraanya sehingga secara langsung maksud hadis yang

---

32. Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd al-Ḥadīṡ al-Nabawī al-Syarīf*, h. 129.

33. Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), h. 7.

disampaikan oleh Nabi Saw pun dikatahui oleh mereka. Praktek yang terjadi adalah setiap kali Nabi Saw menyampaikan hadis, tentu dalam proses pemahaman hadis melibatkan para sahabat. Jika mereka tidak mengetahui maksud al-Qur'an atau hadis maka mereka dapat bertanya dan mengklarifikasi secara langsung kepada beliau karena Rasulullah Saw sebagai tempat bertumpu para sahabat dalam berbagai dimensi baik agama maupun sosial kemasyarakatan. Segala ucapan, perbuatan, sifat dan ketetapannya Saw merupakan "tafsir" bagi al-Qur'an dan hadis-hadisnya. Adapun perihal yang dipertanyakan oleh para sahabat adalah kata-kata asing atau sulit dipahami yang terdapat dalam al-Qur'an atau hadis.[34] Dengan demikian, penjelasan pemahaman hadis (kata yang asing atau suli dipahami tersebut) pada masa ini hanya bisa diketahui secara langsung melalui hadis karena mustahil para sahabat menanyakan dan mengklarifikasi pemahaman hadis kepada selain Nabi Saw.

Setelah beliau wafat dan Islam mulai berkembang di luar Arab, permasalahan hadis menjadi lebih kompleks dan ruang lingkupnya tidak hanya kata-kata hadis yang dirasa asing namun juga autentisitas hadis. Pencarian hadis pun mengalami masa "*taqlīl al-riwāyah*" sebagai upaya untuk menghindari hadis-hadis yang tidak jelas sumbernya dari Rasulullah Saw. Pada masa ini istilah-istilah pemahaman hadis baik *fiqh al-ḥadīṡ, syarḥ al-ḥadīṡ* atau *ma'ānī al-ḥadīṡ* juga belum dikenal, namun aktivitas memahami hadis menggunakan metode kritik matan dari riwayat-riwayat yang ada telah diaplikasikan oleh para sahabat karena persoalan bidang politik lambat laun menjadi persoalan keagamaan dengan muncul justifikasi-justifikasi ajaran Islam melalui hadis. Pada masa ini, para sahabat-sahabat senior seperti Abu Bakar, Ali, Umar, Ibnu Abbas dan lain sebagainya sebagai

34. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 5-6; dan lihat Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits,* h. 4-6.

tempat sandaran mereka dalam menanyakan persoalan agama termasuk al-Qur'an, hadis dan hukum-hukum yang terjadi. Mereka menginterpretasikan hadis sesuai dengan konteks munculnya hadis[35] karena terlibat langsung dalam perjalanan hidup Rasulullah Saw sehingga bagi mereka mudah menangkap dan menyimpulkan inti dan tujuan dasar syariat Islam.[36] Adapun metodologi yang digunakan oleh para sahabat dalam berijtihad memahami hadis adalah qiyas[37], mengkonfirmasi riwayat, memilih berbagai riwayat yang ada dan takwil. Sedangkan masa tabi'in menambahkan metodologi lainnya yaitu *qaul* sahabat karena banyak kasus hadis yang dianggap rancu di mata mereka sehingga bertanya langsung kepada *fuqahā'* sahabat, dan jika kasus hadis tidak bisa diselesaikan dengan *qaul ulama* maka mereka pun berijtihad sebagaimana yang dilakukan oleh para sahabat.[38]

Adapun masa Pasca-kodifikasi merupakan masa pertemuan antara tabiin junior dan generasi setelahnya yaitu tabi' tabi'in. Sementara masa kodifikasi terjadi pada masa tabiin junior yaitu dimulai pada awal abad ke-2 yang bertepatan masa khalifah Umar bin Abdul Aziz (W. 101 H) sampai abad ke-3. Pada periode ini aktivitas ulama adalah mayoritas mengumpulkan dan menulis hadis dalam sebuah kitab. Di samping itu, jauh sebelum abad ini (yaitu abad ke-2 H.) pemahaman hadis telah dikenal dan diterapkan, namun mereka tidak menuliskannya dalam bentuk kitab atau karya tulisan dan baru terkodifikasikan dalam bentuk kitab dengan konsep metodologis, yakni oleh Imam Malik dalam kitab

35. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis,* h. 6; dan lihat Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits*, h. 6.

36. Moh. Yusni Amru Ghozaly, *Fiqh al-Ḥadīts* (Tebuireng: Pustaka Tebuireng, 2017) h. 80.

37. "وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره" yang artinya para sahabat Rasulullah Saw melakukan ijtihad di berbagai kasus dan mereka mengkiyaskan sebagian hukum dengan hukum lainnya dan membandingkan suatu paralel (analog) dengan paralel lainnya. Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Mesir: Maktabat al-Kulliyāh al-Azhariyyah, 1968), Jilid 1, h. 241.

38. Moh. Yusni Amru Ghozaly, *Fiqh al-Ḥadīts*, h. 88-137.

Muwaṭṭa'[39] dan kemudian disempurnakan oleh Imam Syafi'i dalam kitab *al-Risālah*[40] dan *al-Umm*[41], bahkan para ulama[42] setelahnya hingga sekarang mengaplikasikan metodologi yang ditawarkan ole Imam Syafi'i dalam memahami hadis.[43] Sejarah pun mempertegas meskipun pada masa kodifikasi tersebut, pemahaman hadis belum marak namun sudah mulai ditemukan kitab syarah hadis Nabi Saw, di antaranya *'Alam al-Sunan* syarah terhadap *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* dan *Ma'ālim al-Sunan* syarah *Sunan Abī Dāwud* karya Abū Sulaimān Aḥmad al-Khaṭṭābī al-Bustī (W. 388 H).[44]

Pada abad ke-4 hingga abad ke-6 (400-656 H.) merupakan masa penelitian hadis dan pengumpulan hadis yang memiliki karakteristik dan kualitas khusus. Meskipun pada masa ini penulisan pemahaman hadis dalam bentuk kitab juga belum marak, namun masih ada ulama yang membuat kitab syarah seperti *al-Iqtiḍāb fī Syarḥ Adab al-Kitāb* karya Imam al-Baṭalyausī (444-521 H. Sedangkan masa gencarnya syarah hadis[45] bermunculan dimulai sejak tahun 656 H atau abad ke-7 –dimulai sejak tentara Tartar, Hulagu Khan menaklukkan kehalifahan Abbasiyah—, para ulama berupaya mensyarah kitab-kitab hadis yang sudah ada[46],

39. Dalam kitab *al-Muwaṭṭa',* metodologi pemahaman hadis yang disertakan oleh Imam Malik adalah menyusun hadis-hadis berdasarkan tema fiqih (*tabwīb al-fiqh*)—padahal ulama sebelumnya menyusun hadis berdasarkan *aṭrāf*—, memilih hadis-hadis yang shahih saja, menyebutkan *qaul* sahabat dan tabiin untuk memperkuat hadis, dan menyebutkan ijtihad pribadi.

40. Konsep metodologi pemahaman hadis dijabarkan dalam kitab *al-Risālah*.

41. Pemahaman hadis diaplikasikandalam kitab *al-Umm*.

42. Para ulama yang terpesona dengan pemikiran al-Syafi'i tersebut, di antaranya adalah Ahmad bin Hanbal. Ia berkata "أنبأنا محمد بن أحمد بن رزق ثنا عبد الله بن جعفر بن شاذان ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول سمعت أبي يقول: لولا الشافعي ما عرفت فقه الحديث" yang artinya "'Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rizq telah memberitakan kepada kami, 'Abdullāh ibn Ja'far ibn Syādzān telah menceritakan kepada kami, Abdullāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal telah menceritakan kepada kami, ia berkata, saya mendengar ayahku berkata: jika bukan karena al-Syafi'I tentu kita tidak akan tahu *fiqh al-ḥadīṡ*". Lihat Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Mas'alat al-Iḥtijāj bi al-Syāfi'ī* (Pakistan: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.thn.), h. 57.

43. Moh. Yusni Amru Ghozaly, *Fiqh al-Ḥadīṡ,* h. 23.

44. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 9-10.

45. Walaupun pada masa ini daulah Islamiyah mulai melemah dan akhirnya runtuh, tetapi kegiatan ulama dalam melestarikan hadis tidak terpengaruh bahkan mengalami perkembangan dan cara mengembangkan hadis tidak sama dengan periode sebelumnya. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, t.thn.), Cet. 10, h. 120.

46. Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana, 2016), Cet. 3, h. 51.

di antaranya adalah *Kayf al-Ghiṭā' fī Syarḥ Mukhtaṣar al-Muwaṭṭa'* karya Abū Muḥammad ibn Abī al-Qāsim al-Farḥunī (W. 763 H.), dan kitab-kitab yang *al-kutub al-sittah.*[47]

Berdasarkan penjelasan sekilas tentang sejarah pemahaman hadis di atas, Moh. Muhtador mempertegas bahwa pemahaman hadis pada masa Nabi Saw tidak bisa dipisahkan dengan sejarah hadis itu sendiri sehingga menuntut pemahamannya belum bersifat formal. Bentuk pemahamannya yaitu berupa klarifikasi Nabi. Adapun pada masa sahabat, karakteristik pemahaman hadis mengalami pergeseran yaitu pemahaman hadis tidak cukup berpegang pada hadis, namun butuh ijtihad para sahabat. Sebagian mereka berinteraksi langsung dengan Nabi Saw dan mengetahui konteks hadis yang disabdakan sehingga pemahaman hadis pun menuntut seseorang bersifat konfimasi dengan mendatangkan saksi-saksi dari para sahabat lainnya sebelum menjelaskan hadis. Namun pada masa tabiin, terdapat perubahan yang signifikan dalam pola memahami hadis, yakni hadis-hadis yang dikumpulkan oleh para sahabat dipilah agar tidak bercampur antara sabda Nabi Saw dengan *qaul* sahabat, sedangkan metode yang berkembang bersifat *tahlili* dan *ijmali.* Perkembangan corak dan metodologi pemahaman hadis terus berkembang hingga sekarang guna melakukan kajian yang komprehensip karena perkembangan keilmuan Islam itu dipengaruhi oleh modernisasi dan globalisasi perkembangan keilmuan pengetahuan juga.[48]

Tekstualitas dan Kontekstualitas dalam Memahami Hadis

Hadis adalah segala sesuatu yang disandarkan pada

47. M. Al-fatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 11.

48. Moh. Muhtador, "Sejarah Perkembangan metode dan Pendekatan Syarah Hadis", *Riwayah* vol. 2, no. 2 (2016): 262-266.

Nabi baik berupa perkataan, perbuataan, sifat maupun ketetapan. Sedangkan Nabi Muhammad Saw tidak hanya berinteraksi dengan kaum muslimin saja tetapi juga dengan selain umatnya. Hadis yang diutarakan oleh Rasulullah Saw pun tidak hanya spontanitas merespon kondisi yang dilihat langsung oleh beliau namun juga merupakan jawaban dari pertanyaan para Sahabatnya. Bahkan di sisi lain, semuanya hadis yang dibukukan dalam kitab induk pun memiliki sifat yang bervariatif, yaitu ada hadis yang bersifat universal dan umum, ada hadis khusus (baik dikhususkan dengan waktu, tempat atau orang), ada hadis yang memiliki sebab tertentu dan ada yang tanpa sebab, ada hadis yang bersifat *ta'abbudī* dan ada yang *ta'aqqulī,* ada hadis yang bersifat *muṭlaq* dan ada yang *muqayyad,* dan ada hadis yang *nāsikh* dan ada yang *masūkh*. Bahkan Syuhudi Ismail menyatakan bahwa sebagian ada hadis yang dapat dipahami secara tekstual dan juga ada kontekstual.[49] Atas dasar inilah, muncul dua model analisis pemahaman hadis yaitu pemahaman hadis tekstual dan pemahaman hadis kontekstual, yang akan dijelaskan sebagai berikut.

1. Pemahaman Hadis Tekstual

Secara etimologis, tekstual berasal dari bahasa Inggris "textual", dalam bahasa Arab berarti "على أساس النص، نصي" adalah berdasarkan atau sesuai dengan teks.[50] KBBI menjelaskan bahwa kata "tekstual" berasal dari kata "teks", yang berarti naskah, kata-kata asli dari pengarang, kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran (alasan), atau sesuatu yang tertulis untuk dasar memberikan pelajaran, berpidato dan sebagainya.[51] Sedangkan turunan dari kata

49. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), h. 16-17.

50. Atabik Ali, *Kamus Inggris Indonesia Arab; Edisi Lengkap* (Yogyakarta: Mufti Karya Grafika, 2012), h. 1334.

51. Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 1035.

tekstual muncul istilah kaum tekstualis yang berarti orang yang berpegang teguh pada teks atau nas. Oleh karena itu, tekstualis dalam bidang hadis berarti sekelompok orang yang memahami teks hadis berdasarkan yang tertulis pada teks, tidak mau menggunakan qiyas dan ra'yu.[52]

Secara terminologi, Abdul Majid Khon menjelaskan bahwa yang dinamakan pemahaman hadis tekstual adalah pemahaman makna lahiriyah nash (*ẓāhir al-naṣṣ*).[53] Pengertian ini senada dengan pernyataan Muhammad Irfan bahwa pemahaman hadis secara tekstual adalah memahami dan mengungkapkan makna hadis sesuai dengan teks atau matan hadis yang tertulis.[54] Wiwik Chnna Aw. pun mempertegas bahwa yang dinamakan pemahaman hadis yang tekstualis adalah pemahaman hadis tanpa memperdulikan proses sejarah yang melahirkannya "ahistoris".[55] Artinya hal yang tertulis dalam hadis, berarti itulah pemahamannya yang harus diamalkan dengan tanpa mempertimbangkan waktu, situasi maupun kondisi. Pemahaman ini hanya mengacu pada teks normatif hadis dan tidak menghubungkannya dengan dimensi di luar teks atau teks-teks hadis setema dengannya. Dari pengetian di atas menggambarkan bahwa pemahaman hadis secara tekstual hanya memiliki satu unsur saja yaitu matan hadis itu sendiri dengan tanpa mempertimbangkan aspek di luar teks itu sendiri.

Alī Mustafa Yaqub mengistilahkannya dengan kata *al-dalālah al-lafẓiyyah, manṭūq al-naṣṣ* dan *al-dalālah al-*

52. Abdul Majid Khon, *Takrīj & Metode Pemahaman Hadis*, h. 146.
53. Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Pemahaman Hadis,* h. 146.
54. Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadis*, h. 69.
55. Wiwik Channa Aw, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstualis dan Kontekstualis", *Ulumuna* vol. 15, no. 2 (Desember 2011), h: 395.

taʻabbudī.[56] Istilah *al-dalālah al-lafẓīyyah*[57] digunakan oleh Ali Mustafa Yaqub karena analisis pemahaman hadis tersebut terbatas pada lafaz yang tercantum dalam hadis yang disebutkan. Sedangkan dikatakan *fahm manṭūq* karena analisis pemahaman hadis tersebut terbatas pada makna lafaz teks yang diucapkan. Dalam Ensiklopedia, pemahaman tekstual disebutkan *taʻabbudī* yang artinya suatu keharusan diterima apa adanya dengan tanpa dinalar.[58] Pernyataan ini pun sesuai dengan beberapa tokoh, di antaranya Abdurrahman Wahid menjelaskan bahwa *taʻabbudī* diartikan "*qairu maʻqūl maʻnā*" (harus diikuti dengan apa adanya),[59] al-Syāṭibī mengartikanya hanya mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh Syāriʻ[60] dan dalam hal ini berarti mengikuti apa yang tertulis dalam hadis tersebut, dan Muḥammad Salam Madkūr mengartikannya mengerjakan perintah Allah Swt sesuai dengan pentunjuk al-Qur'an maupun Sunnah Rasul Saw. dengan apa adanya tidak merubah, mengurangi atau menambahnya.[61] Dengan demikian, pemahaman tekstual dapat dikatakan *al-dalālah al-taʻabbudī* karena analisis pemahaman hadis yang harus dimaknai dengan tanpa mempertanyakan dibalik sebuah hadis tersebut dan bersifat mutlak, dan pernyataan ini didukung oleh penjelasan Abdul Qodir Zaelani ketika memaknai term

56. Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 11.

57. Dalalah merupakan literature Arab yang digunakan untuk metode serta cara dalam memahami al-Qur'an dan hadis. Dalalah berarti suatu pengertian yang ditunjuki oleh lafaz, dengan kata lain berarti petunjuk lafaz nash kepada pengertian yang dapat dipahami untuk mengetahui ketentuan yang terkandung dalam lafaz nash tersebut. Sementara dalalah lafẓiyah adalah salah satu dari macam-macam dalalah yang berarti dalalah yang ditunjuk jelas oleh lafaznya. Lihat Yassirly Amrona Rosyada, "Dalalah Lafdzi: Upaya Menemukan Hukum", *al-Aḥkām* vol. 2, no. 2 (2017), h: 123-136; lihat juga Amir Syarifudin, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), Cet. 2, h. 131.

58. Abdul Azis Dahlan, dll (ed.), *Ensiklopedia Hukum Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2003), Jilid 5, Cet. 3, h. 1723.

59. Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (t.t.: The Wahid Institute, 2006), h. 126.

60. Abū Isḥāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syarīʻah* (Bairut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1424 H.), Jilid 2, Cet. 3, h. 314.

61. Muḥammad Salam Madkūr, *Madkhal al-Fiqh al-Islām* (Kairo: Dār al-Qūniyyah, 1964), h. 18.

ta'abbudī yang berarti "pemahaman keagamaan yang harus diikuti tanpa harus mempertanyakan alasan dibalik sebuah perintah syariah".[62]

Berdasarkan definisi-definisi di atas, mengindikasikan bahwa pemahaman tekstual memiliki tiga syarat, yaitu pertama kajian hanya terbatas pada teks satu hadis, artinya jika kajiannya dihubungkan dengan hadis-hadis lainnya yang setema maka tidak termasuk pemahaman tekstualis. Kedua, bersifat ahistoris; artinya pemahaman hadis tersebut tidak menghubungkan atau mempedulikan latar belakang hadis disabdakan. Ketiga bersifat *al-ta'abbudī*, artinya pemahaman hadis mengikuti apa adanya teks tersebut dengan tanpa mempertanyakannya. Jika tiga syarat tersebut tidak dipenuhi maka tidak dinamakan pemahaman tekstual tetapi dinamakan pemahaman kontekstual.

Kapan kita dianjurkan untuk mengaplikasikan pemahaman hadis secara tekstual? Menurut Syuhudi Ismail, pemahaman hadis secara tekstual ini diaplikasikan ketika hadis yang bersangkutan telah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, hal-hal yang men-*taqyīd* hadis yang *muṭlak*, hadis yang men-*takṣīṣ* hadis *'amm*, maka ketiga kondisi inilah dituntut untuk memahami sesuai dengan apa yang tertulis dalam hadis yang bersangkutan tersebut, seperti tentang makna ungkapan kata "*musbil*" pada HR. Muslim dari Abū Żarr Ra., bahwa Rasulullah Swt bersabda:

« ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الْمَنَّانُ الَّذِي لَا يُعْطِي شَيْئًا إِلَّا مَنَّهُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْفَاجِرِ،

62. Abdul Qodir Zaelani, "Konsep Ta'aqquli dan Ta'abbudi dalam Konteks Hukum Keluarga Islam", *Asas* vol. 6, no. 1 (Januari 2014), h: 46-56.

وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ «[63]

Artinya: "Tiga jenis manusia yang kelak pada hari Kiamat tidak akan diajak bicara oleh Allah: (1) seorang Mannān (pemberi) yang tidak memberi sesuatu kecuali untuk diungkit-ungkit; (2) seorang pedagang yang berusaha melariskan dagangannya dengan mengucapkan sumpah yang bohong; (3) seorang Musbil yang membiarkan sarungnya terjulur hingga di bawah mata kakinya"

Dalam riwayat lain dari Abū Żarr juga:

«ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «، قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: ثَلَاثَ مِرَارًا، قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا، وَخَسِرُوا، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: « الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ»[64]

Artinya: "Tiga jenis manusia yang kelak pada hari Kiamat tidak diajak bicara oleh Allah, tidak dipandang oleh Allah Swt, tidak diberikan oleh Allah Swt namun bagi mereka azab yang pedih". Rasulullah Saw mengulanginya hingga tiga kali, sehingga Abū Żarr berkata: "Sungguh mereka itu adalah manusia yang gagal dan merugi?". Maka Rasulullah Saw menjawab: "Orang membiarkan yang membiarkan sarungnya terjulur sampai ke bawah mata kaki; orang yang memberikan sesuatu untuk kemudian diungkit-ungkit; dan pedagang yang melariskan barang dagangannya dengan bersumpah bohong."

Yūsuf al-Qarḍāwī memperjelas dengan

63. Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāś al-'Arabiyy, t.thn.), Juz 1, h. 102.

64. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, h. 102.

mempertanyakan "apa yang dimaksud dengan *musbil* pada hadis di atas? Apakah itu semua orang yang menjulurkan sarungnya sampai ke mata kaki meskipun hal tersebut merupakan kebiasaan di kalangan masyarakat tertentu walaupun tanpa bermaksud untuk menyombongkan diri?[65]

Hadis di atas didukung oleh HR. al-Bukhārī dari Abū Hurairah:

"مَا أَسْفَلُ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَهُوَ فِي النَّارِ"[66]

(yang artinya sarung yang di bawah mata kaki, maka ia akan masuk neraka).

Maksud kata musbil adalah kaki seseorang yang sarungnya terjulur sampai di bawah mata kaki, maka ia akan dimasukkan ke neraka sebagai hukuman atas perbuatannya. Akan tetapi, setelah dibaca semua hadis yang berkenaan dengan masalah ini, akan diketahui apa yang di-tarjīḥ-kan oleh al-Nawawī, Ibn Ḥajar dan lain sebagainya, yaitu Hadis di atas ada hadis di atas bersifat muṭlak yang di-qayyid-kan oleh kata "الخيلاء" yaitu adanya unsur menyombongkan diri, maka itulah hukumannya yang telah disepakati.67

Adapun hadis-hadis sahih yang men-*taqyīd*-kan hadis-hadis di atas, di antaranya yaitu HR. al-Bukhārī dari ʻAbdullāh ibn ʻUmar Ra.:

«مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ أَحَدَ شِقَّيْ ثَوْبِي يَسْتَرْخِي إِلَّا أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه

65. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah,* h. 104.

66. Abū ʻAbdillāh Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī al-Juʻfī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār Ibn Kaṡīr, 1407 H.), Cet. 3, Juz 5, h. 2182.

67. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah,* h. 104.

وسلم: «إِنَّكَ لَسْتَ تَصْنَعُ ذَلِكَ خُيَلَاءَ»[68]

Artinya: "Barang siapa yang menyeret sarungnya (yakni menjulurkannya sampai menyentuh atau hampir menyentuh tanah) karena sombong, maka Allah tidak akan memandang kepadanya pada hari Kiamat". Abū Bakr berkata kepada beliau Saw.: "Ya Rasulullah salah satu sisi sarungku selalu terjulur di bawah kecuali aku sering-sering membetulkan letaknya". Nabi Saw. berkata kepadanya: "Engkau tidak termasuk orang-orang yang melakukannya karena kesombongan".

Al-Bukhārī juga meriwayatkan dalam bab yang sama dari jalur Abū Bakrah:

"خَسَفَتْ الشَّمْسُ وَنَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقَامَ يَجُرُّ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجِلا حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ"[69]

(Kami sedang bersama Rasulullah Saw ketika terjadi gerhana matahari. Beliau berdiri sambil menyeret bajunya karena tergesa-gesa, sehingga sampai masjid).

Berdasarkan hadis di atas, Rasulullah Saw juga menjulurkan bajunya dan ini mustahil jika Rasulullah Saw orang yang sempurna termasuk dari golongan mereka yang tidak bisa melihat dan berkomunikasi dengan Allah di hari Kiamat. Hadis ini memperkuat musbil yang dimaksud dalam 3 golongan di atas perlu di-taqyīd dan bisa bermakna mutlak. Al-Bukhārī pun men-taqyīd-kannya melalui jalur Abū Hurairah:

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ

68. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Juz 5,* h. 2181.
69. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Juz 5*, h. 2181.

يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطَرًا»"[70]

(Bahwa Rasulullah Saw bersabda: "Allah tidak akan memandang kepada orang yang menjulurkan bajunya karena kesombongan").

Muslim juga meriwayatkan hadis berkaitan tentang *musbil* melalui beberapa jalur, di antaranya bersumber dari jalur Ibn 'Umar, yaitu:

«مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[71]

Artinya: "Orang yang menjulurkan sarungnya tidak ada maksud lain kecuali menyombongkan diri, maka Allah tidak akan memandangnya pada hari Kiamat".

Yūsuf al-Qarḍāwī menjelaskan dari riwayat di atas, secara jelas Nabi Saw menekankan soal "الخيلاء" sebagai satu-satunya alasan dilarangnya musbil (menyeret sarung). Oleh karena itu, tidak ada ruang untuk menakwilkan hadis tersebut.[72] Pernyataan Yūsuf al-Qarḍāwī ini didukung oleh al-Nawawī (W. 676 H.) yang cenderung lebih ketat dan berhati-hati. Ketika menguraikan hadis "al-musbil izārahu" beliau berkata:

"Maksud makna musbil izārahu adalah orang yang menyeret sarungnya hingga atau hampir menyentuh tanah". Makna ini diketahui dari hadis yang berbunyi "لا ينظر الله إلى من يجر ثوبه خيلاء", sedangkan "الخيلاء" berarti "الكبر" yaitu menyombongkan diri. Oleh karenanya taqyīd ini "بالجر خيلاء" (menyeret baju/sarung karena membanggakan diri) men-takhṣīṣ-kan keumuman "المسبل إزاره" dan menunjukkan

70. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Juz 5, h. 2182.
71. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Juz 3, h. 1651.
72. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 105.

adanya ancaman bagi mereka yang menyeret atau menjulurkan sarungnya karena menyombongkan dirinya. Buktinya, Rasulullah saw mengizinkan Abū Bakr al-Ṣiddīq Ra. dengan bersabda: "لست منهم إذ كان جره لغير الخيلاء".[73]

Dari contoh memahami hadis *musbil* di atas, jelas ketika hendak memahami hadis "tiga kelompok yang tidak akan berbicara dengan Allah di hari Kiamat", Yūsuf al-Qarḍāwī menghadirkan hadis-hadis yang bersangkutan. Dalam hal ini, hadis-hadis tersebut yang bersangkutan itu bersifat khusus sehingga bisa mengkhususkan keumuman hadis yang dibahas. Kondisi hadis yang bersangkutan inilah yang dituntut untuk memahami hadis secara tekstual atau sesuai dengan apa yang tertulis dalam hadis tersebut.

Kedua, sebagaimana pernyataan M. Sa'ad Ibrahim yang dikutib oleh Liliek Channa Aw dalam artikelnya bahwa pemahaman hadis secara kontekstual tidak diperlukan ketika hadis tersebut berkaitan ibadah *maḥḍah* (murni). Bahkan ketika hadis tersebut ada perubahan untuk menyesuaikan situasi dan kondisi baik berupa penambahan atau pengurangan maka hal tersebut dianggap bid'ah. Dengan kata lain, hadis yang berkaitan tentang ibadah *maḥḍah* harus harus dipahami secara tekstual, apa adanya tanpa mempertimbangkan hal-hal di luar teks tersebut, seperti hal melatarbelakanginya baik situasi maupun kondisi. Kondisi inilah yang menuntut seseorang untuk memahami hadis sesuai dengan apa yang tertulis, misalnya hadis tentang bagaimana cara melakukan sholat sunah gerhana bulan –jumlah raka'at, rukuk dan sujud salat gerhana dengan mengeraskan bacaannya pada gerhana bulan–, berikut HR. Muslim dari jalur 'Āisyah Ra. yaitu:

---

73. Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syarf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Bairut: Dār Iḥyā al-Turāṡ al-'Arabī, 1392 H.), Cet. 2, Juz 2, h. 116.

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جَهَرَ فِي صَلَاةِ الْخُسُوفِ بِقِرَاءَتِهِ، فَصَلَّى أَرْبَـعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَـعَ سَجَدَاتٍ»[74]

Artinya: "Sesungguhnya Rasulullah Saw mengeraskan bacaan surat pada salat gerhana, lalu beliau Saw salat dua rakaat dengan empat kali rukuk dan empat kali sujud"

Imam Nawawī pun sependapat dengan pernyataan di atas bahwa terdapat berbagai pendapat tentang sifat salat gerhana, bagi al-Nawawī jumlah salat gerhana dua rakaat dan di setiap rakaat terdapat dua bacaan surat, dua rukuk serta dua sujud dengan mengeraskan suara pada salat gerhana bulan dan memelankan pada gerhana matahari.[75] Berdasarkan hadis di atas dapat dipahami bahwa jumlah rakaat salat gerhana ada dua dengan empat kali rukuk dan sujud, serta imam membacakan suratnya dengan keras (*jahr*) pada salat gerhana bulan. Dengan demikian, umat Islam ketika hendak melakukan salat gerhana harus mengikuti sesuai dengan apa yang tertulis dalam hadis tersebut, tidak bisa mengubahnya baik dengan menambahkan atau mengurangi jumlah rakaat, rukuk dan sujudnya. Jika ada perubahan dari ketentuan-ketentuan tersebut, maka bukan dinamakan shalat gerhana.

Dalam implementasinya, model pemahaman ini relatif lebih berkembang pesat dibandingkan model pemahaman selainnya. Bahkan model ini mendominasi model pemahaman hadis mungkin kerena pemahaman ini lebih praktis dilakukan dan tanpa membutuhkan segi lain dibalik teks. Kemungkinan lainnya, hal yang menuntut untuk memahami hadis secara tekstualis

74. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h. 618.
75. Al-Nawawī, *al-Minhaj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Juz 15, h. 3-10.

adalah hadis-hadis yang terhimpun dalam syarah.[76] Kondisi metode semacam inilah yang menyebabkan teks hadis bersikap kaku dan tidak relevan dengan zaman yang berkembang. Syadzali mempertegas dampak memahami semua nash hadis secara tekstual, yaitu Islam dianggap penyebab kemunduran peradaban Islam karena tampak tertinggal, terbelakang bahkan cenderung reaksioner dalam pemikirannya. Kegagalan ini dikarenakan Islam cenderung menggunakan pendekatan *ḥarfiyah* atau tekstual terhadap al-Qur'an maupun hadis.[77]

Berdasarkan literature yang telah disebutkan di atas, menggambarkan bahwa pemahaman hadis tekstual hadir dan perlu dipahami sebagai penyempurna hadis yang bersangkutan dengannya. Pemahaman hadis secara tekstual hadir karena matan hadisnya sudah sempurna tanpa diperlukan pemahaman kontekstual. Sehingga tidak dibenarkan jika semua hadis dipahami secara kontekstual, begitu juga sebaliknya tidak dibenarkan semua hadis dipahami secara tekstual. Oleh karena itu, pemahaman hadis secara tekstual ini bisa dibenarkan dan tidak salah ketika pemahaman tersebut digunakan pada kondisi tertentu yang tepat dan mengharuskannya untuk dipahami secara tekstual.

2. *Pemahaman Hadis Kontekstual*

Secara etimologis, kontekstual berasal dari bahasa Inggris yaitu contextual, dalam bahasa Arab berarti "بحسب السياق، بحسب القرينة، بحسب المقام" adalah sesuai dengan konteks, tanda atau keadaan, situasi dan kondisi.[78] Dalam kamus bahasa Arab lainnya, kata konteks diistilahkan

76. Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits*, h. 70-71.

77. Munawir Syadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Cet. 1 (Jakarta: Panjimas, 1988), h. 52.

78. Atabik Ali, *Kamus Inggris Indonesia Arab; Edisi Lengkap* (Yogyakarta: Mufti Karya Grafika, 2012), h. 281.

dengan "علاقة، قرينة، سياق الكلام".[79] KKBI menjelaskan bahwa kontekstual berarti berhubungan dengan konteks. Sedangkan konteks memiliki dua arti yaitu (1) suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; dan (2) situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian. Konteks meliputi budaya, linguistis, semotaktis, sintaktis dan situasi.[80] AS Horbony pun menjelaskan senada dengan KBBI, context berarti (1) words that come before and after a word, phrase, statement, etc helping to show what its meaning (kata-kata yang muncul sebelum atau sesudah kata, frase, kalimat dll yang membantu untuk menunjukkan makna); (2) circumstances in which happens or in which is to be considered (keadaan yang terjadi atau yang akan dipertimbangkan).[81]

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa pemahaman hadis kontekstual adalah pemahaman hadis yang menghubungkannya dengan konteks hadis, baik konteks tersebut berada pada hadis yang berkaitan atau di luar hadis. Pemahaman ini menuntut seseorang tidak hanya mengkaji dalam teks saja namun juga di luar teks hadis yang dibahas. Oleh karenanya, istilah *kaum kontekstualis* berarti sekelompok orang yang memahami teks dengan memperhatikan sesuatu yang ada di sekitarnya karena ada indikasi makna-makna lain selain makna tekstual.

Secara terminlogis, Abdul Majid Khon mengartikan pemahaman makna kontekstual adalah pemahaman makna yang terkandung di dalam nas (*bāṭin al-naṣṣ*), dan ia membedakan kontekstual menjadi dua macam, yaitu:

79. Imam Basyari Anwar, *Kamus Lengkap Indonesia-Arab* (Kediri: Lembaga Pondok al-Basyari, 1987), h. 216.

80. Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi ke-2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 552.

81. A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Berlin: Oxford University Press, 1989), fourth Edition, h. 254.

(1) konteks internal, seperti mengandung makna kiasan, metafora, serta simbol; dan (2) konteks eksternal, seperti kondisi audiensi dari segi kultur, sosial serta *asbāb al-wurūd*.[82] Senada dengan penyataan Abdul Majid Khon, Ilyas menegaskan bahwa kontekstual dalam pemahaman hadis adalah suatu penjelasan terhadap hadis baik berupa perkataan, perbuatan ataupun ketetapan, atau penjelasan segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw. berdasarkan situasi dan kondisi ketika hadis tersebut ditampilkan.[83] Pengertian serupa juga diungkapkan oleh Edi Safri, pemahaman hadis secara kontekstual berarti memahami hadis Rasulullah Saw. dengan memperhatikan dan mengkaji hal-hal yang berkaitan dengannya meliputi peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi munculnya hadis atau konteks lainnya.[84]

Berdasarkan penjelasan makna konteks dan kontekstual di atas, dapat diketahui bahwa pemahaman hadis secara kontekstual adalah pemahaman hadis yang tidak hanya ditujukan pada satu teks hadis, tetapi perlu menghubungkannya dengan hadis-hadis yang setema, bahkan diperlukan memperhatikan beberapa konteks di luar teks yang berperan dalam proses lahirnya hadis tersebut, di antaranya konteks ruang dan waktu, situasi dan kondisi, kultur, lingkungan dan kejadian. Sehingga dari faktor-faktor di luar teks tersebut bisa mengantarkan pada makna, tujuan atau pesan moral yang dimaksud hadis tersebut dan kemudian dikontekstualisasikan pada kondisi masa kini.

Dalam literature bahasa Arab, Ali Mustafa Yaqub mengistilahkan pemahaman kontekstual ini dengan kata *al-dalālah al-ma'nawiyyah*, *mafhūm al-naṣṣ* dan *al-*

---

82. Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Pemahaman Hadis*, h. 146.

83. Ilyas, "Pemahaman Hadis secara Kontekstual (Telaah Terhadap Asbab al-Wurud)", *Jurnal Kutub Khazanah*, no. 2 (Maret, 1999), h: 87.

84. Edi Safri, "al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif", Tesis (Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990), h. 160.

dalālah al-ta'aqquliyah. Dikatakan *dalālah maknawiyah* berarti *dalālah ghairu lafẓiyah* yaitu *dalālah* yang tidak ditunjukkan secara jelas oleh lafaznya,[85] sehingga dikatakan *dalālah maknawiyah* karena analisis pemahaman hadis yang jelas tidak langsung ditunjukkan oleh teks hadis tetapi konteks atau kasus yang berhubungan dengan teks hadis tersebut. Dikatakan *mafhūm* karena analisis pemahaman hadis tersebut pada makna yang tersurat (tersimpan) hadis bukan dari lafaz yang terbunyi dari hadis. Sedangkan dinamakan *al-dalālah ta'aqquliyah* karena pemahaman hadis tersebut masih memungkinkan akal untuk memikirkan sebab, latar belakang atau lainnya munculnya hadis terebut, dan kemungkinan tersebut diberikan agar dapat dipetik kemaslahatan bagi individu atau bersama[86] sehingga ketentuannya dapat beradaptasi dengan pengembangan situasi dan kondisi masyarakat di setiap zaman dan tempat.[87]

Dari berbagai istilah di atas, mengungkapkan bahwa pemahaman hadis secara kontekstual merupakan alternatif lain dari pemahaman secara tekstual yang tidak bisa terselesaikan. Pemahaman ini berusaha memahami horison situasi dan kondisi historis (kesejarahan), sosial atau lainnya sebagai media untuk mengedepankan pemahaman hadis yang lebih komunikatif dan interaktif dengan perkembangan zaman tanpa harus mereduksi pesan moral, tujuan utama dan makna yang luas (makna filosofis). Hal tersebut mengingat bahwa tujuan dan pesan utama hadis tidak akan berubah sampai kapan pun, sehingga mustahil jika hadis hanya berlaku pada saat ia diturunkan. Oleh karenanya, pemahaman ini membuktikan bahwa Islam sebagai agama yang *ṣāliḥ li*

85. Yassirly Amrona Rosyada, "Dalalah Lafdzi: Upaya Menemukan Hukum", h: 124.

86. Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1986), h. 362.

87. Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jilid 5, h. 1723.

kulli zamān wa makān.

Adapun pemahaman secara kontekstual dibatasi dalam dua hal, yaitu *pertama*, dalam bidang ibadah *maḥḍah* (murni) pemahaman kontekstual tidak diperlukan atau hanya memerlukan pemahaman tekstual karena jika memahami hadisnya secara kontekstual dengan adanya perubahan baik penambahan maupun pengurangan maka berdampak menyuburkan adanya praktik-praktik bid'ah yang menyesatkan. *Kedua,* dalam bidang selain ibadah *maḥḍah*[88], seperti halnya tentang muamalah memungkinkan pemahaman kontekstual tersebut diperlukan dengan tetap berpegang pada moral ideal atau nas mengingat bahwa Nabi Muhammad Saw sebagai Rasul akhir zaman yang perkataan, perbuatan dan ketetapannya mampu menembus batas ruang dan waktu.

M. Sa'ad Ibrahim memberikan beberapa alasan mengapa kontekstual menjadi keniscayaan, yaitu: Ketika hadis disampaikan oleh Rasulullah Saw kepada masyarakat atau sahabat tidak terlepas dari pranata-pranata kultural yang menyebabkannya bersifat tipikal. Gambaran hukum yang diputuskan oleh Nabi Saw tidak terlepas dari adanya alasan "situasi dan kondisi".

Mendominasi pemahaman secara tekstual seringkali tidak sejalan dengan kemaslahatan bersama dan mengingkari adanya hukum perubahan dan keanekaragaman. Untuk mengatasi keterbatasan teks yang miliki dinamika internal yang sangat kaya tersebut, diperlukan pemahaman kontekstual sebagai jalan menemukan pesan moral ideal dari nas.[89]

---

88. Liliek Channa Aw, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", h. 410.

89. M. Sa'ad Ibrahim, "Orisinalitas dan Perubahan dalam Ajaran Islam", *At-Tahrir,* vol. 4. no. 2 (Juli 2004), h: 168-169.

Metodologi Pemahaman Hadis

Metodologi merupakan seperangkat konsep dasar, proses dan prosedur yang harus dipegang oleh seseorang dalam memahami hadis. Ketika hadis hendak diamalkan, seyogyanya seseorang telah memahami kandungan hadis tersebut dengan baik dan tepat. Para ulama dahulu telah mencoba melakukan penafsiran atau pemahaman terhadap hadis. Meskipun beberapa kitab syarah telah disusun, namun upaya untuk menemukan metode yang digunakan dalam menyusun syarah tersebut hampir tidak pernah tersentuh. Dengan demikian, wawasan tentang cara, kerangka umum bangunan metodologis pemahaman hadis yang digunakan oleh para ulama dalam menyusun kitab syarah atau memahami hadis menjadi keniscayaan.

Pemahaman hadis ditinjau dari metode[90] yang digunakan dibagi lima macam, yaitu metode *taḥlīlī,* metode *ijmālī*, metode *muqāranah,* metode kompromi dan metode *mauḍū'ī*.[91]

1. **Metode** Taḥlīlī adalah suatu metode yang digunakan untuk menjelaskan dan menganalisis makna-makna dan aspek-aspek yang terkandung dalam hadis Rasulullah Saw sesuai dengan keahlian pensyarah serta kecenderungannya serta memaparkan segala aspek yang terkandung dalam hadis. Pengunaan metode ini menuntut untuk menyajikan penjelasan dan komentarnya

90. Bagi Nizar Ali dan Alfatih Suryadilaga metode syarah hadis ada 3, yaitu *taḥlīlī, ijmālī* dan *muqāranah*. Lihat Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatannya*, h. 39; dan lihat juga M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis,* h. 18. Abdul Majid Khon menambahkan dua metode dalam memahami hadis yaitu metode *al-mauḍū'ī* dan metode *kullī*. Lihat Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Memahami Hadis*, h. 140. Irfan Helmy juga menambahkan satu metode yaitu metode kompromi; lihat Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits*, h. 59.

91. Metode-metode ini diadopsi dari metode penafsiran al-Qur'an dengan melihat persamaan yang terdapat antara penafsiran al-Qur'an dan penafsiran atau syarah hadis yaitu secara subtansial keduanya sama-sama menjelaskan maksud, arti atau pesan. Artinya metode penafsiran al-Qur'an dapat diterapkan dalam *syarah hadis* dengan mengubah redaksi/kata al-Qur'an menjadi hadis, tafsir menjadi *syarah*. Lihat Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode & Pendekatannya* (Yogyakarta: IDEA Press, 2011), Cet. 2, h. 39.

mengikuti sistematika kitab hadis secara berurutan baik kalimat demi kalimat atau hadis demi hadis, misalkan urutan hadis tersebut terdapat dalam *al-kutub al-sittah*. Berbagai aspek yang diuraikan adalah kosa kata, konotasi kalimatnya, *asbāb al-wurūd*, hubungannya dengan hadis lainnya, dan pendapat-pendapat lainnya seputar pemahaman hadis tersebut baik berasal dari Sahabat, tabi'in atau ulama hadis. Penggunaan metode ini memiliki dua wajah, yaitu *bi al-ma'śūr* dan *bi al-ra'y*. Syarah yang berbentuk *al-ma'śūr* ditandai dengan adanya riwayat-riwayat dari Sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in atau ulama hadis. Sedangkan syarah yang berbentuk *ra'y* banyak didominasi oleh pemikiran rasional.[92]

2. **Metode *ijmālī*** adalah suatu metode yang digunakan untuk menjelaskan makna yang terkandung dalam hadis sesuai dengan urutan kitab yang ada secara ringkas tapi dapat merepresentasikan makna literal hadis dengan bahasa yang mudah dimengerti dan dipahami.[93] Secara sistematika, metode ini mirip dengan metode *taḥlīlī,* karena penjelasan hadis sesuai dengan urutan kitab. Namun, perbedaannya metode *ijmālī* menggunakan penjelasan yang umum, singkat, instan dan mudah dipaham, sehingga pengkaji tidak diberikan leluasa untuk mengemukakan pendapatnya secara detail dan terperinci. Sedangkan metode *taḥlīlī* penjelasannya sangat luas sehingga pengkaji bisa bebas mengemukakan ide-ide dan pendapatnya.[94]

92. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 17-28; dan lihat Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya*, h. 39-40.

93. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya,* h. 52-53; lihat juga Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologi-Historis dalam Fiqh al-Hadits*, h. 54.

94. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 29-44; dan lihat Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya*, h. 52-55.

Pola metode pemahaman semacam ini lebih cocok digunakan bagi para pemula untuk menghindari pemahaman hadis yang terlalu jauh dari tuntutan matan.[95] Namun, metode *ijmālī* yang identik instan ini mengantarkan bagi pensyarah untuk membatasi pemahamannya secara detail dan rinci, sehingga ia tidak leluasa dan tidak menyediakan ruangan mengutarakan semua ide dan wacana pemahaman hadis yang memadai.[96]

3. **Metode *muqāranah*** adalah suatu metode yang digunakan untuk menjelaskan dan menganalisis kandungan hadis dengan dua cara; *pertama,* membandingkan hadis dengan hadis lainnya yang memiliki redaksi yang sama atau serupa dalam kasus yang sama, atau redaksi yang berbeda degan kasus yang sama. Kegiatan membandingkan hadis pada metode ini yaitu membandingkan analisis redaksioal (*lafẓiyah*), penilaian periwayatan, kandungan makna dari masing-masing hadis dan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut. Dalam membahas berbagai perbedaan tersebut, diharuskan untuk meninjau berbagai aspek yang menimbulkan perbedaan tersebut, seperti *asbāb al-wurūd* tidak sama, penggunaan kata atau susunan kalimat yang berbeda, konteks masing-masing hadis tersebut muncul dan lain-lain. Dengan demikian, aspek ini diperlukan mengkaji berbagai redaksi hadis yang serupa atau hadis yang secara lahiriah kontradiktif. *Kedua* yaitu membandingkan berbagai pendapat ulama dalam memahami atau mensyarah hadis tersebut. Perbandingan ini juga cakupannya luas, meliputi kandungan

95. Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits*, h. 54-55.

96. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya,* h. 56.

makna hadis maupun kolerasi (*munāsabah*) antar hadis dengan hadis lainnya. Dengan demikian, metode *muqāranah* pada aspek kedua tidak hanya mengemukakan berbagai pendapat saja, melainkan juga membandingkan berbagai pendapat yang dikemukan tersebut.[97]

4. **Metode kompromi** adalah "التوفيق بين الحديثين المتعارضين للعمل بهما" suatu metode yang digunakan untuk mengkompromikan (menggabungkan) antara dua hadis yang saling bertentangan dan mengamalkan keduanya.[98] Hadis-hadis yang saling bertentangan ini dinamakan mukhtalaf al-ḥadīṡ atau musykil al-ḥadīṡ.[99] Yūsuf al-Qarḍāwī menyatakan bahwa tidak mungkin ada pertentangan antara nash syariat satu dengan nash lainnya. Sebab tidak mungkin pula kebenaran satu bertentangan dengan kebenaran lainnya. Kalaupun terdapat pertentangan redaksi antara satu dengan lainnya, itu hanya bingkainya saja tetapi subtansi dari keduanya tidak akan bertentangan.[100] Penggunaan metode ini dalam memahami hadis harus memenuhi syarat berikut ini: pertama, Yūsuf al-Qardāwī dan al-Jawābī mengharuskan bahwa

---

97. Dalam membandingkan berbagai pendapat ulama hadis yang menyangkut suatu matan hadis, ada 4 hal yang perlu dikaji: *pertama*, kondisi sosial politik pada masa seorang ulama hadis itu hidup. *Kedua,* kecenderungan dan latar belakang pendidikannya. *Ketiga,* orisinalitas pendapat yang dikemukakan, apakah itu pendapat pribadi atau mengikuti pendapat ulama sebelumnya. *Keempat*, perbadingan dan analisis untuk mengemukakan penilaian pendapat para ulama tersebut (memisahkan antara pendapat yang kuat dan lemah). Metode ini memulai pemahaman hadisnya dengan menjelaskan pemakaian *mufradat* (kosa kata) secara berurutan maupun kemiripan redaksi. Langkah selanjutnya yaitu mengidentifikasi dan menghimpun hadis yang redaksinya serupa (bermiripan), dan membandingkan apa kasus yang sama atau kasus yang berbeda dalam berbagai redaksi tersebut. Kemudian, perbedaan tersebut (baik kandungan konotasi, redaksi, susunan hadis, dan lain-lain) dianalisis dan diperbandingkan antara berbagai pendapat ulama yang mengkaji hadis tersebut. Lihat Nizar Ali, *Memahami Hais Nabi; Metode dan Pendekatannya*, h. 57-61; dan lihat Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits*, h. 57.

98. Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ*, h. 375.

99. Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits*, h. 59-60.

100. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 93.

kedua hadis tersebut harus berkualitas shahih.[101] Kedua, pertentangan kedua hadis tersebut masih bisa dikompromikan (misalnya tidak temasuk dari naskh). Ketiga, pertentangan tersebut tidak mengakibatkan ditolaknya salah satu hadis dari keduanya, jika hal itu terjadi maka bukan termasuk metode kompromi karena tujuan dari metode ini diamalkan kedua hadis yang bertentangan tanpa menolak salah satunya. Keempat, harus sesuai dengan tuntunan bahasa Arab dan tujuan syariah.[102]

5. **Metode *mauḍū'ī*** adalah metode pemahaman hadis yang dihimpun berdasarkan tema tertentu yang dikeluarkan dari sebuah buku hadis atau berbagai kitab. Pada zaman sekarang, tema-tema seperti ini sedang berkembang dikalangan akademisi karena mampu menjawab persoalan yang terjadi di masyarakat secara utuh. Bahkan metode ini dapat membuktikan bahwa persoalan yang disentuh hadis bukan bersifat teoritis serta menolak stigma hadis tidak dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat, sekaligus mencegah penyimpangan pemahaman terhadap hadis Nabi Saw.[103] Yūsuf al-Qarḍāwī mengungkapkan salah satu upaya memahami hadis yang tepat dan komprehensif adalah dengan menghimpun semua hadis yang berkaitan dengan tema tertentu karena kandungan hadis menjadi lebih jelas, hadis yang bersifat *mutasyābih* menjadi *muḥkam,* dan *'ām* menjadi *khāṣ* bahkan bisa membatasi yang masih *muṭlaq*.[104]

---

101. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 93; dan lihat al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiśīn fī Naqd Matn al-Ḥadīś*, h. 375-376.

102. Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiśīn fī Naqd Matn al-Ḥadīś*, h. 376.

103. Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Memahami Hadis*, h. 141; dan lihat Muhammad Irfan Helmy, *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits,* h. 62-64.

104. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmatu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 103.

Adapun pemahaman hadis ditinjau dari pendekatan keilmuan yang digunakan memiliki beberapa macam, di antaranya yaitu:

1. **Pendekatan Bahasa.** Ada beberapa kondisi hadis yang menuntut pendekatan bahasa tidak mungkin tidak digunakan untuk memperoleh kandungan petunjuk dari matan, yaitu hadis yang bersifat *ta'ābūdī*, seperti masalah keyakinan, hal-hal ghaib dan lain sebagainya. *Kedua,* untuk memperoleh kandungan matan hadis yang semakna dengan lafaz yang berbeda dan kualitasnya sama-sama shahih.[105] *Ketiga,* untuk memperoleh kandungan sebagian hadis yang memiliki *asbāb al-wurūd. Asbāb al-wurūd* sangat terkait dengan konteks sosial-budaya. Untuk itu, pendekatan bahasa pun menjadi suatu keniscayaan karena bahasa yang digunakan oleh hadis berhubungan erat dengan sosial-budaya.[106] *Keempat,* Pendekatan bahasa bertujuan untuk mengetahui dan memahami makna dari lafaz-lafaz hadis yang gharib bahkan bisa mengetahui *illat* serta *syāż* karena langkah awal yang digunakan dalam pendekatan ini adalah memahami kata-kata yang sukar. *Kelima,* untuk mengetahui makna dan tujuan hadis Nabi Muhammad Saw serta mengkonfirmasi pengertian kata-kata hadis.[107] Oleh karenanya, sangat jelas keurgenan memahami hadis dengan menggunakan

---

105. Pemahaman hadis dengan menggunakan pendekatan bahasa untuk mengetahui kualitas hadis yang tertuju pada empat objek, yaitu: *pertama,* struktur bahasa; apakah susunan matan hadis sesuai dengan kaidah bahasa Arab atau tidak? *Kedua,* kata-kata yang terdapat dalam matan; artinya apakah bahasa Arab tersebut lumrah digunakan pada masa Nabi Muhammad atau termasuk kata-kata baru yang muncul dan digunakan dalam literature Arab? *Ketiga,* matan tersebut menggambarkan bahasa ke-Nabian. *Keempat*, menelusuri makna kata-kata dalam matan hadis yang digunakan; apakah kata yang diucapkan oleh Nabi Saw semakna dengan apa yang dipahami oleh pembaca. Lihat M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 76.

106. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya,* h. 66-67.

107. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 124-127.

pendekatan ini. Namun implementasi terhadap nash dengan hanya menggunakan pendekatan bahasa (hanya secara tekstual) sering kali tidak sejalan dengan kemaslahatan karena dikondisi hadis tertentu perlu diintegrasikan dengan pendekatan lainnya.

2. **Pendekatan Historis** adalah suatu pendekatan dengan melihat kesejarahan. Artinya suatu pendekatan yang digunakan untuk memahami hadis dengan cara memperhatikan dan mengkaji situasi atau peristiwa sejarah yang terkait latar belakang munculnya hadis[108] dan mengaitkan antara ide atau gagasan dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis-kultural yang mengitarinya agar ditemukan ideal moral yang bisa dikontekstualisasikan sesuai perubahan dan perkembangan zaman.[109] Said Aqil Husin Munawwar mempertegas bahwa pendekatan ini telah dirintis oleh ulama hadis klasik dengan ditandai munculnya ilmu *asbabul wurud*[110] yang berfungsi untuk menerangkan sebab-sebab dan waktu mengapa hadis tersebut muncul dan untuk menyibak hadis yang bermuatan norma hukum dan hukum sosial yang bisa berubah karena adanya perubahan dan perbedaan sebab, situasi dan *ilat* pada hadis.[111] Adapun hal-hal yang dipertanyakan oleh seseorang ketika pendekatan historis ini digunakan dalam memahami hadis

108. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya*, h. 78-79.

109. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 66.

110. Ilmu *asbabul wurud* ada yang mikro (khusus) dan makro (umum). Dikatakan mikro karena kondisi sosial kultur yang melatar belakangi munculnya hadis tersebut diketahui melalui jalan periwayatan. Sedangkan dikatakan makro karena situasi dan kondisinya secara umum dalam konteks kapan, di mana dan kapan hadis itu disampaikan oleh Rasulullah Saw. Lihat Said Aqil Husin Munawwar, *Asbabul Wurud;* Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 27.

111. Zuhri, *Telaah Matan Hadis; Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: LESFI, 2003), h. 62-63.

adalah tentang mengapa Nabi Muhammad Saw bersabda demikian, bagaimana kondisi historis sosio-kultural masyarakat atau bahkan politik saat itu, serta mengamati proses terjadinya peristiwa-peristiwa tersebut.[112]

3. **Pendekatan Sosiologi**. Perihal yang disosoroti ketika menggunakan pendekatan sosiologi adalah sudut pandang manusia yang membawa kepada perilaku tersebut serta bagaimana pola interaksi masyarakat pada waktu itu. Friediche seorang sosiolog Naturalisme mempertegas bahwa seorang Nabi merupakan orang yang mengkritik dunia sosial dan menyatakan bahwa diperlukannya perubahan guna mencegah malapetaka di masa mendatang. Dapat dikatakan bahwa definisi memahami hadis dengan pendekatan sosiologi adalah memahami hadis Nabi Saw dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya hadis dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis tersebut sesuai dengan tugas sosiologi, yaitu sudut posisi manusia yang membawa pada perilaku tertentu menjadi sorotan bagi pengguna pendekatan ini, misalnya mempertanyakan bagaimana pola interaksi masyarakat pada waktu itu, dan lain-lain.[113] Dengan demikian, *asbāb al-wurūd* pun memiliki kontribusi besar dalam membantu pendekatan ini dalam analisa pemahaman hadis.
4. **Pendekatan Sosio-Historis.** Nizar dan Ali Abdul Mustaqim menjelaskan pemahaman hadis dengan pendekatan sosio-historis berarti memahami hadis dengan melihat sejarah sosial dan *setting* sosial pada

112. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 69.
113. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 77-79.

saat dan menjelang hadis tersebut disabdakan.[114] Artinya suatu pendekatan studi hadis yang ingin menggabungkan antara teks hadis sebagai fakta historis dan sekaligus sebagai fakta sosial. Fakta historis dapat divalidasi melalui kajian *jarḥ wa ta'dil,* sedangkan fakta sosialnya sudah melekat pada hadis, mulai dari bagaimana situasi dan relasi antara individu dengan masyarakat dan bagaimana kultur dan tradisi yang mengitarinya.[115] Dengan kata lain, pendekatan ini dilakukan dengan cara mengaitkan ide atau gagasan yang terdapat dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis kultural yang mengitarinya.[116]

5. **Pendekatan Antropologis.** Secara umum, ilmu ini memiliki tiga bidang objek kajian, yaitu antropologi fisik manusia sebagai organisme biologis, antropologi budaya dan antropologi agama. Pada antropologi agama, salah satunya mengkaji tentang teks keagamaan. Ilmu ini bertujuan untuk mempelajari manusia dalam bermasyarakat, berperilaku dan berkebudayaan untuk membangun masyarakat itu sendiri. Jika budaya dikaitkan dengan agama, maka agama sebagai fenomena budaya bukan agama yang datang dengan perantara Rasul. Antropologi bukan menjustifikasi kebenaran dan kesalahan agama, tetapi hanya terbatas pada kajian fenomena yang muncul di masyarakat.[117] Adapun yang dimaksud dengan memahami hadis dengan pendekatan antropologi adalah memahami kandungan hadis Nabi Saw melalui pendekatan dengan melihat

114. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatannya*, h. 99-101.
115. Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits*, h. 64-65.
116. Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits*, h. 64-65.
117. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 89.

wujud praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat, tradisi serta budaya yang berkembang dalam masyarkat pada saat hadis tersebut disabdakan.[118] Pendekatan ini bertujuan untuk menguraikan apa yang sesungguhnya terjadi pada manusia dalam berbagai situasi hidup dalam waktu dan ruang tertentu yang erat kaitannya dengan hadis sehingga memperoleh pemahaman kontekstual yang progresif dan apresiatif terhadap perubahan dan perkembangan masyarakat bahkan melahirkan pemahaman yang baru yang terlahir dari beragamnya pola perilaku masyarakat.[119]

6. **Pendekatan Psikologis.** Psikologi adalah salah satu cabang dari ilmu pengetahuan yang mempelajari tentang proses dan dinamika kejiwaan manusia.[120] Pendekatan psikologis dalam pemahaman hadis adalah memahami hadis dengan memperhatikan kondisi psikologis Nabi Saw dan masyarakat yang dihadapi Nabi Saw ketika hadis tersebut disabdakan. Hadis adakalanya berupa respon terhadap perilaku para Sahabat dan adakalanya juga jawaban dari pertanyaan Sahabat sehingga muncullah hadis tersebut. Dengan kata lain, karena kedua faktor tersebut menuntut seseorang memahami hadis secara utuh dengan memperhatikan kondisi psikologis Nabi dan masyarakat (Sahabat) ketika disabdakan hadis tersebut. [121]

Metodologi yang telah dijelaskan di atas menunjukkan bahwa metode-metode tersebut tidak bisa diimplementasikan dalam seluruh hadis Nabi Saw, tetapi diantara metodologi

---

118. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode & Pendekatannya*, h. 109.
119. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, h. 90-91.
120. Ahmad Saifuddin, *Psikologi Agama; Implementasi Psikologi untuk Memahami Perilaku Agama* (Jakarta: Kencana, 2019), Cet. 1, h. 3.
121. Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode & Pendekatannya*, h. 113.

tersebut dipilih dan disesuikan dengan apa yang dibutuhkan oleh suatu kajian. Metodologi tersebut pun menjadi suatu *wasīlah* untuk mengantarkan seseorang memahami kandungan hadis yang utuh.

Indikator-indikator Pemahaman Hadis

Perihal pemahaman hadis dan bagaimana interaksi dengannya merupakan salah satu bentuk yang menunjukkan adanya krisis umat Islam, khusunya sebagian aliran tertentu yang menyimpang dari ajaran Islam terjerumus dalam kekeliruan akibat kurangnya pemahaman mereka terhadap hadis.[122] Oleh karena itu, banyak pakar hadis yang masing-masing mengharuskan adanya pemahaman hadis yang benar dan terperinci dengan semua ciri khasnya yang komprehensif, saling melengkapi dan penuh kemudahan.

Yūsuf al-Qarḍāwī menukil penyataan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (W. 751 H.) dalam kitabnya "al-Rūh" bahwa pemahaman hadis yang benar berarti tidak berlebihan dan meluas daripada yang dimaksud oleh Nabi Muhammad Saw dan tidak kekurangan atau mempersempit sehingga tidak memenuhi tujuannya hadis. Adapun pemahaman hadis yang buruk merupakan asal-muasal bid'ah, kesesatan dalam Islam, atau bahkan dari niat buruk. Meskipun dengan maksud yang baik, bertemunya pemahaman yang buruk dari tokoh yang diikuti dan niat buruk dari pengikutnya maka dapat dipastikan terjadinya bencana dalam agama beserta pemeluknya.[123]

Untuk merealisasikan metode yang mengantarkan pada pemahaman hadis yang komprehensif dan memudahkan, ada tiga prinsip yang perlu diperhatikan yaitu pertama, meneliti kualitas kesahihan hadis sesuai acuan ilmiah yang

---

122. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 28.
123. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 30.

telah ditentukan oleh pakar hadis, yakni dengan meneliti kualitas sanad dan matan hadis. Hadis yang dijadikan dasar hukum atau *ḥujjah* haruslah berkualitas sahih atau hasan. *Kedua*, memahami Hadis dengan pendekatan gramatikal bahasa Arab, konteks hadis, *asbāb al-wurūd* hadis tersebut, nash-nash al-Qur'an dan hadis yang berkaitan (setema), dan menghubungkannya dari segi prinsip-prinsip umum dan tujuan-tujuan universal Islam. *Ketiga*, memastikan hadis tersebut tidak kontradiksi dengan nash lainnya, seperti al-Qur'an dan hadis yang lebih kuat kedudukannya, dan tidak kontradiksi juga dengan nash yang lebih banyak dengan hikmah *tasyrī'* atau tujuan umum syariat yang dinilai telah mencapai tingkat *qaṭ'īy* yang mendatangkan keyakinan serta kepastian.[124]

Adapun terkait indikator-indikator pemahaman hadis yang tepat, Yūsuf al-Qarḍawī membaginya dalam delapan kriteria, di antaranya adalah:

1. Memahami hadis sesuai petunjuk al-Qur'an. Artinya pemahaman hadis yang benar dan tepat itu tidak menyimpang dan bertentangan dengan al-Qur'an. Namun jika hal tersebut terjadi, dapat dipastikan hadis yang bersangkutan tidak sahih, atau pemahaman yang tidak tepat, atau pertentangan tersebut bersifat semu bukan hakiki.[125]
2. Menghimpun hadis-hadis yang setema dengan *takhrīj* lalu dianalisis kandungannya. Artinya pemahaman hadis yang benar harus menghimpun semua hadis yang sahih yang berkaitan dengan tema tertentu. Kemudian mengungkapkan kandungan hadis yang *mutasyābih* dengan *muḥkam*, mengaitkan hadis yang *muṭlaq* dengan *muqayyad* dan menafsirkan hadis yang *'ām* dengan *kḥāṣ*. Oleh

124. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 33-34.
125. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 93-102.

karena itu, maksud hadis dapat dipahami dengan jelas dan mustahil adanya pertentangan antara hadis satu dengan lainnya.[126]

3. Men*jamak* (mengabungkan) dan men-*tarjīḥ*-kan hadis-hadis yang bertentangan. Artinya, pemahaman hadis yang benar itu dapat menyelesaikan berbagai hadis sahih yang saling bertentangan. Apabila dua hadis yang bertentangan dimungkinkan untuk diamalkan keduanya maka diamalkanlah keduanya dan tidak boleh mencegah mengamalkan salah satunya. Apabila keduanya tidak mungkin dihindarkan dari adanya pertentangan maka dapat diselesaikan dengan dua cara, yaitu: *pertama*, salah satu dari kedua hadis tersebut menjadi *nāsikh* dan lainnya *masūkh*. *Kedua*, jika hadis yang saling bertentangan tersebut tidak diketahui pentunjuknya mana yang *nāsikh* dan *mansūkh* maka tidak diperbolehkan berpegang salah satu dari keduanya (*tawaqquf*).[127]

Pada dasarnya, nash-nash syariat tidak mungkin saling bertentangan sebab kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran. Karena itu, jika ada pententangan di antara hadis-hadis sahih tersebut, maka hanya tampak bertentangan dari luarnya saja namun hakikatnya tidak saling bertentangan tetapi saling menyempurnakan. Ada sebagian hadis yang dimaksudkan sebagai *'azīmah* (anjuran melakukan sesuatu walaupun terasa berat) dan ada pula sebagai *rukhṣah* (peluang untuk memilih yang lebih ringan). Ada hadis bergantung pada situasi tertentu dan sebagian lagi ada yang bergantung pada situasi lainnya. Kondisi ini dapat diselesaikan dengan cara menggabungkan (men*jamak*) dan memungkinkan untuk diamalkan keduanya serta tidak boleh

---

126. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 103-112.

127. Aḥad ibn al-Ḥusain al-Baihaqī, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āśār* (Ḥalb: Dār wa al-Wa'y, 1412 H.), Cet. 1, Juz 1, h. 180-181.

meninggalkan pengamalan salah satu dari keduanya. Namun, jika hadis-hadis yang bertentangan tersebut tidak mungkin untuk digabungkan, barulah diupayakan “men-*tarjīḥ*” yaitu dengan men-*tarjīḥ*-kan salah satu darinya dengan berbagai alasan pen-*tarjīḥ*[128] yang telah ditetapkan oleh para ulama.[129]

1. Memahami hadis dengan mempertimbangkan konteks latar belakang, situasi, kondisi serta tujuan. Artinya, untuk memahami hadis yang benar dan tepat harus memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi munculnya hadis, kondisi yang meliputinya, hubungannya dengan *‘illah* tertentu atau kejadian yang menyertainya. Penelitian tersebut berfungsi untuk mengetahui *maslahah* yang diharapkan, *madarat* yang dicegah, atau problem yang diatasi pada saat hadis itu muncul.[130]
2. Memahami hadis dengan membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap. Salah satu dari kekacauan memahami hadis adalah sebagian orang mencampuradukkan antara maksud dan tujuan yang hendak dicapai oleh hadis dengan berbagai sarana temporer maupun lokal yang terkadang menunjang mencapai maksud serta tujuan yang dituju. Mereka memusatkan pada berbagai sarana tersebut, seolah-olah bahwa itu adalah tujuan yang sebenarnya. Padahal prasarana adakalanya berubah dengan adanya lingkungan, zaman, adat istiadat dan lain sebagainya sedangkan tujuan hadis yang hakiki bersifat tetap dan abadi. Apabila suatu hadis menunjuk kepada sesuatu yang menyangkut sarana atau prasarana tertentu,

128. Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Tarqīb al-Nawawī*, h. 655-659.

129. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nanata‘āmalu Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 113-123; dan lihat Abdul Majid Khon, *Takhrīj & Metode Memahami Hadis*, h. 147.

130. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata‘āmalu Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 125-137.

maka itu hanyalah untuk menjelaskan tentang suatu fakta namun tidak dimaksudkan bersifat mengikat.[131]

3. Memahami hadis dengan membedakan antara makna yang sebenarnya dan majaz. Ungkapan majaz banyak sekali digunakan dalam bahasa Arab. Dalam *ilmu balāghah*, ungkapan dalam bentuk majaz lebih berkesan daripada ungkapan hakikat (sebenarnya). Sedangkan Rasulullah Saw adalah seorang berbahasa Arab yang paling menguasai *balāghah*. Maka tidak mengherankan, jika hadis yang sampaikan banyak menggunakan *majāz.* Namun ungkapan beliau dapat dipahami dengan berbagai indikasi yang menyertainya baik yang bersifat tekstual maupun kontekstual.
4. Memahami hadis dengan membedakan alam ghaib dan kasat mata. Di antara kandungan hadis adalah hal-hal yang berkaitan dengan alam ghaib, seperti malaikat, jin (makhluk-makhluk yang tidak bisa dilihat dengan kasat mata), *Arsy, alam barzah* dan lain sebagainya. Hal ghaib ini diperlukan logika keimanan tidak perlu bertanya-tanya tentang apa dan mengapa atau mencari tentang detailnya. Sebab akal ini seringkali tidak mampu meliputi pengetahuan tentang hal-hal ghaib tersebut. Sedangkan alam lahiriah boleh bahkan diperlukan logika akal.[132]
5. Memahami hadis dengan memastikan makna dan konotasi lafal hadis. Artinya untuk memahami hadis yang baik dan tepat adalah memastikan makna dan konotasi kata yang digunakan dalam susunan kalimat hadis. Sebab, konotasi kata bisa berubah

---

131. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah,* h. 139-142.
132. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 173-177.

dari masa ke masa, dari tempat satu ke tempat lainnya. Adakalanya suatu kelompok menggunakan kata-kata untuk menunjukkan kepada makna-makna tertentu pula. Ketika memahami hadis mereka menafsirkannya dengan menggunakan makna-makna mereka yang baru, maka di sinilah akan timbul kekacauan dan kekeliruan.[133]

Bedasarkan indikator-indikator di atas, mengindikasikan bahwa dalam kajian pemahaman hadis ada 3 komponen yang dikaji; yaitu (1) teks hadis, (2) antar teks baik hadis maupun al-Qur'an, dan (3) konteks. Semua indikator-indikator tersebut ditawarkan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī tak lain supaya terhindar pemahaman yang bersifat parsial. Bahkan hasil dari indikator-indikator tersebut dapat mengantarkan pada pemahaman tektual dan kontekstual yang relevan hingga akhir zaman nanti. Oleh karena itu, menganalisis rekonstruksi pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar dengan menggunakan indikator-indikator tersebut adalah suatu keharusan.

133. Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nataʻāmalu Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 179-181.

BAGIAN III

FPI DAN KONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS-HADIS AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR

Bab ini berisi tentang sejarah lahir dan perkembangan organisasi dan buku pedoman yang akan di teliti, yaitu FPI dan buku *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*. Pembahasan latar belakang munculnya organisasi Islam FPI itu tidak terlepas dari adanya faktor eksternal dan internal waktu itu. Faktor eksternal hadir dari kondisi politik, pemerintahan dan sosial yang tidak stabil. Hal inilah yang memicu hadirnya rasa keinginan dalam diri seseorang untuk mengubah kondisi-kondisi itu menuju keterbaiknya keadaan. Namun dengan bertambahnya waktu, FPI tidak hanya bergerak dalam bidang agama saja tetapi bergerak juga di berbagai bidang lainnya, seperti sosial, ekonomi dan lain sebagainya. Kajian sejarah dan perkembangan FPI dilakukan untuk mengetahui sejauh mana peran dan posisi FPI dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Membahas tentang FPI itu tidak dapat dipisahkan dengan pembahasan buku pedoman *Dialog FPI Amar Makruf*

Nahi Munkar yang ditulis oleh Habib Rizieq karena subtansi adanya buku pedoman ini adalah untuk menggambarkan dan menguraikan tentang konsep dan dalil-dalil yang digunakan oleh FPI. Dengan demikian, penjelasan tentang buku pendoman, konsep dan dalil-dalil yang digunakan oleh FPI harus dipaparkan untuk mengetahui bagaimana model FPI dalam memahami hadis.

Sejarah Lahir dan Perkembangan FPI

Pada dekade 1990-an gerakan Islam garis keras mulai menampakkan diri secara terbuka dan lebih terbuka lagi pada Era reformasi karena pada masa itu politik semakin terbuka dan pemerintah semakin melemah.[1] Berbeda dengan kondisi pada dekade 1970 dan awal 1980-an pemerintah bersikap tegas sehingga gerakan Islam keras pun sulit berkembang karena akan segera ditumpas oleh Negara.[2]

FPI adalah salah satu organisasi Islam yang didirikan oleh Habib Rizieq pada tanggal 25 Robi'uts Tsani 1419 H bertepatan pada hari kemerdekaan RI tanggal 17 Agustus 1998, di halaman pesantren al-Umm milik KH. Misbahul Anam. Ratusan santri al-Umm dan ratusan tamu lainnya turut menjadi saksi lahirnya organisasi Islam ini. Adapun para tokoh deklarator yang ikut andil juga menghadiri moment tersebut, di antaranya adalah Habib Muhsin bin Ahmad al-Atthas, Habib Salim bin Umar al-Hamid, KH. Mishbahul Anam, KH. Salim Nashir, KH. Syaafi'i Ahmad, KH. Ambar Munawwar, KH. Nurzaini Suanda, Ustadz TB Muhammad Shiddiq AR, Ustadz Ja'far Shiddiq, Ustadz Hasanuddin, Ustadz Munif Ahmad, dan lainnya.[3]

---

1. Lutfi Assyaukanie, *Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Freedom Institute, 2011), h. 273.

2. Al-Zastrouw Ng, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), h. 1-2.

3. Ibn Umar Junior, *Habib Rizieq Shihab; Singa Allah dari Negeri Timur* (Jakarta: Pujangga Tunggal, 2017), Cet. 2, h. 130.

Lahirnya pendirian organisasi Islam ini berangkat dari faktor eksternal yaitu adanya sederet peristiwa yang kerap terjadi terhadap para ulama dan umat Islam, ditambah lagi nilai moral kehidupan merosot serta kemaksiatan di Indonesia makin tersebar di mana-mana, seperti distributor perjudian, germo-germo (tempat pelacuran), penyebar pornografi dan tempat-tempat hiburan maksiat lainnya.[4] Sehingga dibutuhkan umat yang tampil ke depan melawan kezaliman dan memerangi kemungkaran dengan segala resiko perjuangannya agar terhindar dari malapetaka yang menghancurkan negeri. Untuk itu FPI lahir.[5]

Selain itu didukung pula situasi politik-soisal antara lain yaitu adanya kelemahan dan kegagalan aparat negara untuk menegakkan hukum dan menjamin ketertiban masyarakat, adanya pelanggaran yang dilakukan oleh oknum penguasa serta adanya kondisi politik yang terbuka. Berangkat dari faktor ekternal inilah yang memicu timbulnya faktor internal yaitu adanya kewajiban bagi setiap muslim untuk menjaga dan mempertahankan harkat serta martabat Islam, dan adanya kewajiban bagi muslim untuk dapat menegakkan amar makruf nahi munkar sehingga menumbuhkan rasa keinginan Habib Rizieq untuk mendirikan sebuah organisasi yang berperan aktif pada amar makruf nahi munkar, organisasi yang membela kepentingan agama yang dianutnya dan organisasi yang melindungi para tokoh Islam serta melindungi negara dan bangsanya dari orang asing. Akhirnya ide-ide tersebut pun dilontarkan oleh Habib Rizieq kepada teman-teman seperjuangannya seperti sejumlah ulama, Habaib, ustadz, pimpinan pondok pesantren, para santri dan jamaah pengajian di rumahnya Petamburan, Jakarta Timur dan mereka pun menyetujui dan mendukung ide cemerlang

---

4. Habib Rizieq, *Dilaog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 11.
5. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 127.

tersebut.[6]

Berdasarkan latar belakang di atas, tak heran jika setumpuk agenda kerja dari organisasi ini dimulai dengan rangkaian perjuangan yang memiliki tujuan utama yaitu amar makruf nahi munkar dan bertekad memerangi segala bentuk kemungkaran dan kemaksiatan. Tujuan utama dari berdirinya FPI tersebut, tak lain yaitu untuk membela kepentingan agama dengan menegakkan amar makruf nahi munkar. Dengan tujuan inilah, organisasi Islam yang diusungkan oleh Habib Rizieq diberi nama "FPI (Front Pembela Islam)". Arti kata "front" sendiri berarti "depan", dan dalam konteks Islam berarti menunjukkan bahwa organisasi ini berusaha berada di garis depan dan memiliki sikap tegas dalam setiap langkah perjuangan. Kata "Pembela" diambil dari QS. al-Ṣaffāt: 14 "يا أيها الذين امنوا كونوا أنصار الله" yang artinya "wahai orang yang beriman, jadilah engkau pembela/penolong Allah", ini mengisyaratkan bahwa organisasi akan berperan aktif dalam membela nilai-nilai kebenaran dan keadilan serta memperjuangkan hak Allah. Menurut Habib, menjadi "pembela Allah" maksudnya adalah menjadi pembela pembela agama Allah yaitu Islam. Adapun dalam bahasa Arab FPI disebut "الْجَبْهَة الدِّفَاعِيَّة الْإِسْلَامِيَّة" (Front Pembela Islam). Mereka mengambil nama "Front Pembela Islam" bukan "Front Pembela Umat Islam" karena organisasi ini berusaha menegakkan keadilan dengan membela nilai dan ajaran bukan orang (subjektif). Sebagai pusat gerakan, FPI memilih Jakarta. Pada awalnya, markas besar FPI berada di Pesantren al-Umm, Ciputat Tangerang tapi kemudian dipindahkan ke rumah Habib Rizieq Syihab, Petamburan Tanah Abang.[7]

---

6. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar,* h. 589; lihat Ibnu Umar Junior, *The Legend Habib Rizieq Shihab; Singa Allah dari Timur*, h. 129-130; dan lihat Al-Zastrouw Ng, *Gerakan Islam Simblik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), h. 90.

7. Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam); Mengungkap Rahasia-Rahasia Mengencangkan Ormas Keagamaan Paling Kontroversial* (Jakarta: Nun Publisher, 2008), Cet. 1, h. 88; lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT. Raj Grafoindo Persada, 2004), h. 132; dan lihat juga Agus Ali Dzawafi, "Pemahaman Tekstual dan Implikasinya terhadap Gerakan Dakwah Front Pembela Islam (FPI)", *Adrikra* vol. 03, no. 1 (2012), h: 29.

Keberlangsungan suatu organisasi amat dipengaruhi adanya faktor kaderisasi. FPI secara tegas mengatakan bukan sebagai organisasi kader, melainkan organisasi massa. Oleh sebab itu, FPI menghadapi kendala kekurangan personil yang baik untuk menjalankan roda organisasi. Para kader yang terlibat aktif tergantung pada seleksi alam. Untuk mencari pengikut baru, FPI bersandar pada rekrutmen anggota yang berasal dari peserta pengajian, jamaah masjid, ataupun santri di pesantren yang dikelola oleh tokoh FPI,[8] sehingga FPI bergerak di berbagai lapisan sosial yang terdiri atas Habaib dan ulama, intelektual kampus dan mahasiswa, para preman dan anak jalanan.[9]

Seiring perkembangan dan tuntutan keadaan, sekarang FPI lebih selektif dalam memilih anggota, apalagi untuk mereka yang terlibat akan aktif di Laskar Pembela Islam (LPI)[10], ujung tombak gerakan nahi munkar. Secara formal, pola rekrutmen anggota baru melalui interview dengan persyaratan mampu membaca al-Qur'an, telah berumur minimal 15 tahun dan harus mendapat izin orang tua.[11] Dalam proses ekspansi anggota, FPI memanfaatkan jaringan anggotanya yang tersebar di pelosok Jakarta sehingga aktivitas individual anggota diarahkan untuk memperluas jaringan. Ikatan kekerabatan dan persahabatan juga berperan penting dalam perluasan jaringan.[12]

Berikut ini rekap rangkaian perjuangan FPI yang dinilai sebagai bentuk menegakkan amar makruf nahi munkar antara lain yaitu, (1) pada tahun 1998, FPI ikut serta menyelamatkan

---

8. Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, h. 102.

9. Abdul Hakim Wahid, "Model Pemahaman Front Pembela Islam (FPI) Terhadap al-Qur'an dan Hadis", h: 83.

10. LPI (Laskar Pembela Islam) adalah barisan pemuda FPI yang menjadi satuan tugas organisasi dengan fungsi serba guna. LPI selama ini menjadi tulang punggung perjuangan fisik FPI dalam beramar makruf nahi munkar. Hampir di setiap reaksi fisik FPI terhadap kemungkaran dan kezaliman, LPI selalu tampil terdepan sebagai ujung tombak perlawanan. Lihat Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 200.

11. S. Yunanto, *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia* (Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung (FES) dan the Ridep Institute, 2003), h. 49.

12. Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, h. 103-104.

tokoh-tokoh Islam dan mengatasi ninja di Banyuwangi; (2) pada tahun 1998, di bawah komando FPI masyarakat sipil berhasil mengusir preman Ketapang, menutup salah satu lokasi judi terbesar di Jakarta, menutup tempat pelacuran di Ciputat, dan menutup tempat diskotek Indah Sari di Petamburan; (3) pada tahun 1999, FPI ikut andil berpartisi dalam Perang Ambon—peperangan konflik antara muslim dan non muslim, saat itu muslim dibantai—, dan perang Poso pada tahun 1998, 1999, 2000 dan 2001 karena Laskar Kristus membantai muslim bahkan merka melakukan pelecehan seksual terhadap ratusan muslimah; (4) pada 2002, sekitar 300 massa FPI menggerebek dan merusak tempat hiburan, Mekar Jaya Billiard di Karet, Jakarta; (5) pada 2004 dan 2006, FPI melakukan aksi sosial dengan ikut berduka dan menjadi relawan korban gempa dan Tsunami di Aceh; (6) pada tahun 2005, menyerang Kampus Mubarak aliran Ahmadiyah di Parog, Bogor; (7) pada tahun 2006, ratusan massa FPI berdemonstrasi, mengepung dan menghancurkan majalah Playboy dan menyisir para agen majalah di setiap sudut kota karena dianggap sebagai media porno; (8) pada tahun 2007, FPI menghancurkan rumah tempat berkumpul al-Wahidiyah karena dianggap sesat; (9) terhitung tahun 2009 sampai 2013, FPI telah berhasil menyadarkan diri kurang lebih 800 jemaat Ahmadiyah di Tasikmalaya dan wilayah lainnya untuk bertaubat dan mengucapkan dua kalimat syahadat; (10) pada tahun 2011, massa FPI membakar markas Ahmadiyah di Kecamatan Lubuk Pinang, Bengkulu, dan lain sebagainya.[13]

Habib Rizieq menyatakan bahwa FPI adalah organisasi yang menjadi wadah kerjasama antara ulama dan umat dalam menegakkan amar makruf nahi munkar di setiap aspek kehidupan.[14] Dengan demikian rangkaian perjuangan

---

13. Ibnu Umar Junior, *The Legend Habib Rizieq Shihab*, h. 133-138; lihat Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, h. 26-28; dan lihat juga https://id.m.wikipedia.org/wiki/Daftar_aksi_Front_Pembela_Islam diakses pada 21 Desember 2020, jam: 14.29.

14. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 588.

FPI di atas sebagai contoh tau *miśāl* yang menggambarkan bahwa organisasi Islam ini tidak hanya berfokus dalam bidang agama atau dakwah saja, melainkan juga bergerak dalam bidang lainnya seperti sosial dan ekonomi. Pada awal berdirinya organisasi Islam ini memang bertujuan untuk membela agama dengan menegakkan amar makruf nahi munkar, tetapi seiring dengan berjalannya waktu organisasi ini pun bergerak juga dalam bidang sosial, seperti membantu para korban Tsunami di Aceh sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Namun dari sekian perjuangan yang dilakukan oleh FPI tidak membuahkan positif, melainkan tudingan, intimidasi, kritikan, tuduhan, ancaman bahkan teror kerap disematkan kepada organisasi ini dengan dalih kekerasan dalam menerapkan amar makruf nahi munkar.

Sekilas Seputar Buku "*Dialof FPI Amar Makruf Nahi Munkar*"

1. Latar Belakang Penulisan Buku

Pembahasan latar belakangan penulisan buku "*Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*" karya Habib Rizieq itu beriringan juga sejarah perkembangan FPI. Karena pembahasan sejarah perkembangan FPI itu tidak luput dari perjalanan dan rangkaian aksi menegakkan amar makruf nahi munkar yang identik dengan Gerakan Nasional Anti Maksiat[15]. Rancangan Gerakan Nasional Anti Masiat FPI tersebut memicu adanya ujian dan cobaan

15. Faktor pendorong Gerakan Nasional Anti Maksiat yang dirancangkan FPI sejak awal berdirinya organisasi ini adalah (1) kemaksiatan telah merajalela secara terang-terangan di hampir seluruh sector kehidupan bangsa; (2) kemaksiatan telah masuk ke seluruh lapisan masyarakat secara membabi buta; (3) kemaksiatan telah berakar dan membudaya sehingga menjadi hal yang biasa, lumrah dan lazim; (4) kemaksiatan telah melebur dengan sosial, politik, ekonomi, pendidikan, kebudayaan, kesejahteraan dan kesehatan; (5) kemaksiatan telah memiliki jaringan di lapisan eksekutif, legislatif dan yudikatif; (6) kemaksiatan telah membangun kekuatan legislatif hukum secara formal maupun non formal; (7) kemaksiatan telah menjadi gerakan sistematis untuk merusak bangsa dan negara; (8) kemaksiatan telah berubah wujud menjadi sindikat mafia yang berbahaya; (9) kemaksiatan telah menguat secara struktural dan bergerak secara brutal; dan (10) kemaksiatan telah mengundang berbagai bencana dan malapetaka di negeri ini. Lihat Habib Rizieq, *Dialog FPI Amak Makruf Nahi Munkar*, h. 418-419.

bagi mereka dan para aktivisnya, tidak hanya kritikan dan tuduhan melainkan berbagai teror dan ancaman pun kerap kali dialamatkan ke organisasi ini. Pada tanggal 3 Sya'ban 1419 H. bertepatan pada 22 November 1998, FPI terseret dalam insiden Ketapang berdarah yang menggemparkan dunia melawan preman Ambon yang berusaha merusak masjid di bilangan Ketapang. Pada tanggal 25 Dzulhijjah 1419 H. atau 11 April 1999 orang tak dikenal berusaha menembak Habib Rizieq selaku Ketua Umum FPI, namun dengan pertolongan Allah ia selamat dari usaha pembunuhan tersebut. Pada tanggal 21 Robi'ul Akhir 1421 H. atau 23 Juli 2000, orang tak dikenal juga berhasil menembak dan membunuh al-Habib Sholeh Alattas salah seorang penasihat DPP-FPI usai mengimami sholat Shubuh di masjid. Esok harinya yakni pada tanggal 22 Rabiul Akhir 1421 H atau 24 Juli 2000 sejumlah orang yang tidak dikenal dengan mengendarai motor tril sambil membawa tembakan membunuh secara tragis KH. Cecep Bustomi salah seorang deklarator FPI.

Sepanjang tahun 2000 pula, terjadi penangkapan besar-besaran terhadap aktivis FPI di berbagai wilayah. Bahkan pada tanggal 15 Ramadhan 1421 H atau 11 Desember 2000, Tim Monitoring Laskar FPI ditembak secara membabi buta oleh aparat kepolisian. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh kekecewaan dan rasa sakit hati sejumlah oknum kepolisian karena salah satu Posko FPI menyerang lahan setor judi mereka di wilayah Jakarta Barat. Pada tanggal 17 Ramadhan 1421 H. atau 13 Desember 2000, preman menyerang al-Habib Sholeh al-Habsyi beserta keluarganya dan membakar dan menjarah tempat tinggalnya, tetapi dengan pertolongan Allah al-Habib Sholeh al-Habsyi beserta keluarnya berhasil meloloskan diri.

Puncaknya, pada tanggal 28 Ramadhan 1421 atau 24

Desember 2000 bertepatan pada malam Natal, melalui acara SCTV Abdurrahman Wahid selaku Presiden RI ke 4 mengharuskan pembubaran FPI dengan dalih telah melanggar hukum negara, mendirikan negara dalam negara dan mengganggu kesejahteraan rakyat. Namun Allah Swt. berkehendak lain, FPI hingga sekarang tetap ada dan eksistensinya masih diakui kerena pada tanggal 3 Jumadil Ula 1422 H atau 24 Juli 2001 musuh-musuh politik Presiden RI ke 4 telah melengserkannya.

Sikap permusuhan terhadap FPI tidak hanya datang dari dalam negeri, sejumlah negara barat yang anti Islam seperti Amerika Serikat dan Inggris melakukan propaganda untuk memojokkan FPI. Ketidaksukaan Amerika Serikat terhadap FPI berawal dari Gerakan Anti Maksiat yang semakin marak di tanah air dan puncak kebencian mereka adalah memuatnya issu "sweeping" di seantero negeri sehingga ribuan turis meninggalkan Indonesia dan membatalkan rencananya ke Indonesia. Dalam majalah TIME, edisi 25 Sya'ban 1422 H. atau 12 November 2001 menyebutkan bahwa FPI merupakan salah satu jaringan "teroris" Usamah bin Ladin yang setiap gerakannya mendapatkan dana besar. AS dan Inggris pun menuduh Usamah sebagai teroris yang berbahaya dan harus diperangi sehingga FPI pun digiring oleh mereka ke arah yang sama. Bahkan Amerika Sekirat menuding FPI sebagai pelanggar HAM, laporan ini dimuat dalam Human Right Report 2002.

Kemudian puluhan aktivis FPI pun keluar masuk penjara tanpa alasan hukum yang jelas tidak terkecuali Habib Rizieq selaku Ketua Umumnya. Pada tanggal 9 Sya'ban 1423 H. atau 16 Oktober 2002, ia dipenjara dalam Rumah Tahanan Polda Metro Jaya dan dilanjutkan dengan penangguhan penahanan hingga 18 Shafar 1423 H atau 20 April 2003. Keesokan harinya, pada tanggal 19

Shafar 1423 H. atau 21 April 2003, ia kembali ditahan di Rumah Tahanan Salemba. Berbagai cobaan dan ujian yang menimpa FPI tidak menghilangkan atau bahkan mengurangi aksi mereka dalam menegakkan amar makruf nahi munkar.

Kedahsyatan badai tudingan terhadap FPI dalam menjalankan amar makruf nahi munkar telah mendorong Habib Rizieq untuk membuat risalah dalam bentuk dialog Tanya jawab dengan harapan agar risalah menjadi informasi dan berbagi pengalaman kepada sesama ikhwan yang berjuang menegakkan amar makruf nahi munkar. Risalah ini pun bisa menjadi panduan bagi pejuang amar makruf nahi munkar, menjadi obat bagi mereka yang ragu dan menjadi *ḥujjah* yang kuat bagi para penghujat. Risalah ini diselesaikan oleh Habib Rizieq saat ia berada dalam sel no. 19 Blok R Rutan Salemba di Jakarta Pusat tanggal 18 Jumadits Tsani 1424 H. atau 17 Agustus 2003 M bertepat pada hari kemerdekan RI yang ke-58.[16]

2. *Konsep Amar Makruf Nahi Munkar FPI*

Sebelum mengetahui bagaimana konsep amar makruf nahi munkar FPI dalam buku Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar karya Habib Rizieq, seyogianya mengetahui pengertiannya lebih dulu agar terhindar dari kesalalahpahaman tentang makna term tersebut. Dalam literature arab, term "amar makruf nahi munkar" merupakan pengalihan bahasa dari tiga term yang masyhur dari kalangan ulama dahulu hingga sekarang, yaitu al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر", al-ḥisbah "الحِسبة" dan al-iḥtisāb "الإحتساب". Di antara mereka yang mempopulerkannya adalah Imam Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam kitabnya Iḥyā'

16. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 3-10.

'Ulūm al-Dīn17, Imam Ibn Taimiyah dalam kitabnya al-Ḥisbah fī al-Islām18, 'Abd al-Karīm Zaidān dalam kitabnya Uṣūl al-Da'wah19 dan lain sebagainya.

Para ulama pun cukup variatif dalam memahami definisi tersebut yaitu menurut Habib Rizieq, al-ma'rūf bi al-ma'rūf mengandung arti menuntut seseorang mengadakan sesuatu kebajikan atau perbuatan baik menurut syariat Islam dan mendekatkan pelaku kepada Allah Swt, sedangkan term al-nahy 'an al-munkar berarti mencegah seseorang melakukan sesuatu yang diingkari (kemunkaran) menurut syariat Islam dan menjauhkan pelakunya dari Allah Swt.[20] Lain halnya Abdul al-Karim, guru besar hukum Islam di Universitas Shana'a Yaman menyebutkan bahwa maksud amar makruf nahi munkar adalah:

"أمر بالمعروف إذا ظهر تركه و نهي عن المنكر إذا ظهر فعله"

Yang artinya: menyuruh kebaikan ketika kebaikan secara jelas diabaikan dan mencegah kemungkaran saat kemungkaran tersebut secara jelas dilakukan.[21]

Senada ini dengan Ali Mustafa Yaqub yang menyatakan bahwa amar makruf nahi munkar adalah menuntut semua perbuatan yang menurut akal atau agama diketahui sebagai sesuatu yang baik, dan mencegah segala sesuatu yang menurut akal sehat dan agama adalah buruk.[22]

---

17. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), Cet. 1, h. 781.
18. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn Taimiyyah, *al-Ḥisbah fī al-Islām aw Waẓīfat al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.), h. 11.
19. 'Abd al-Karīm Zaidān, *Uṣūl al-Da'wah* (Baghdad: Mu'assasat al-Risālah, 2002), h. 174.
20. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 36.
21. 'Abd al-Karīm Zaidān, *Uṣūl a-Da'wah*, h. 174.
22. Ali Mustafa Yaqub, *Panduan Amar Makruf Nahi Munkar* (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 2012), Cet. 1, h. 6.

Dari pernyataan di atas menggambarkan bahwa para ulama memiliki variasi makna amar makruf nahi munkar yaitu persamaan dari satu sisi (ketiga ulama tersebut sama-sama menuntut melakukan kebaikan dan mencegah kemunkaran) namun sisi lainnya berbeda, misalnya dalam konteks pengertian Habib Rizieq ingin menekankan bahwa hanya syariat Islam yang menjadi standarisasi dalam penetapan "kebaikan" dan "kemungkaran", sedangkan 'Abd al-Karīm al-Zaidān serta Ali Mustafa Yaqub ingin menekankan bahwa tidak hanya syariat bisa menjadi standarisasi dalam penetapan "kebaikan" dan "kemungkaran", melainkan akal pun juga punya andil dalam hal itu. Oleh karena itu, hal ini menunjukkan bahwa penentuan standarisasi terhadap sesuatu menjadi akar permasalahan munculnya persamaan dan perbedaan sudut pandang dan paradigma seseorang.

Asas FPI adalah organisasi amar makruf nahi munkar yang berdasarkan Islam dan beraqidah ahlus sunnah wal jama'ah. Oleh karenya, berpegang teguh kepada al-Qur'an dan hadis baik hadis itu mutawatir atau ahad, mencintai nabi, isteri, keturunan dan seluruh sahabatnya, tidak mengkafirkan serta menyesatkan saudara muslim yang berbeda pendapat dengannya adalah karakteristik dari organisasi ini.[23] Adapun visi misinya sebagai berikut:

"Penegakan amar makruf nahi munkar merupakan satu-satunya solusi untuk menjauhkan kezaliman dan kemungkaran. FPI bermaksud menegakkan amar makruf nahi munkar secara kāffah di segenap sektor kehidupan dengan tujuan meniciptakan umat shalihat yang hidup dalam baldah ṭayyibah dengan limpahan keberkahan dan keridaan Allah 'Azza wa Jalla."[24]

Visi misi ini dibuat oleh FPI sesuai dengan dua faktor

---

23. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 139-141.
24. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 142.

utama dari latar belakang pendiriannya yaitu adanya penderitaan panjang umat Islam di Indonesia karena kontrol sosial penguasa sipil maupun militer lemah yang mengakibatkan banyaknya pelanggaran HAM dan kezaliman yang dilakukan oleh oknum penguasa, dan adanya kewajiban menjaga dan mempertahankan serta membela harkat dan martabat Islam beserta umatnya sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya.[25] Berdasarkan visi misi yang dibuat oleh FPI menggambarkan bahwa mereka ingin menjadikan syariat Islam sebagai sistem negara bahkan ingin menerapkan Islam secara kāffah. Oleh karenaya, mereka beranggapan bahwa hanya ada satu solusi yang bisa menjauhkan umat Islam dari kemungkaran dan kezaliman yaitu menegakkan amar makruf nahi munkar sehingga mereka berani bergerak lebih jauh di atas aparat pemerintahan.

Amar makruf nahi munkar harus dilakukan dengan cara yang makruf, artinya cara yang baik dan sesuai dengan aturan syariat Islam menghalalkan yang halal, mengharamkan yang haram serta menyesuaikan dengan situasi dan kondisi.[26] Berhubungan dengan mekanisme perjuangan FPI, wilayah amar makruf nahi munkar dibagi menjadi dua yaitu, pertama wilayah aksi amar makruf adalah wilayah yang padat maksiat dan didukung oleh masyarakat setempat atau masyarakat tidak merasa tergangggu dengan kemaksiatan yang ada. Pada wilayah ini, aksi keras melawan FPI tidak diperbolehkan karena hanya akan menciptakan benturan dengan masyarakat yang memang pada dasarnya mereka belum memiliki kesadaran agama yang baik, dan aksi yang harus dilakukan adalah beramar makruf dengan cara yang lembut dan bijak yaitu melalui kegiatan dakwah[27], sebagaimana

25. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 589.
26. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 63-64.
27. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 243-244.

firman Allah Swt. dalam QS. al-Naḥl ayat 125:

«اُدْعُ إِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ»

Artinya: "Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang terbaik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya, dan Dialah yang lebih mengetahui tentang orang-orang yang mendapat petunjuk".

Berdasarkan ayat di atas maka tertib amar makruf FPI sebagai berikut: 1) berdakwah dengan hikmah (ilmu dan amal); 2) berdakwah dengan nasihat yang baik; 3) berdakwah dengan dialog dan diskusi.[28] Adapun kedua, wilayah nahi munkar adalah wilayah yang padat maksiat dan ditolak oleh masyarakat setempat atau masyarakat sudah diresahkan dan diganggu oleh aktivitas kemaksiatan yang ada. Pada wilayah ini, dorongan dan bantuan masyarakat setempat secara optimal untuk menindak tegas kemaksiatan yang ada merupakan tugas dan kewajiban FPI karena tingkat kesadaran beragama masyarakat relatif baik.[29] Tertib aksi nahi munkar pada wilayah ini, FPI berpedoman dari sabda Nabi Saw:

«مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ»

28. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 244-245.
29. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 244.

Artinya: "Barangsiapa di antara kamu melihat sesuatu kemungkaran maka hendaklah ia merubahnya dengan tangannya, dan jika ia tidak mampu maka dengan lisannya, dan jika ia tidak mampu juga maka dengan lisannya, dan itulah selemah-lemahnya iman".

Dari hadis di atas, menyadarkan FPI bahwasanya perjuangan amar makruf nahi munkar memiliki tiga kondisi: 1) kondisi tangan yang harus bekerja; 2) kondisi lisan yang harus bicara; 3) kondisi cukup hati yang bersikap.[30] Selain menunjukkan kondisi aksi amar makruf nahi munkar juga menunjukkan tata tertib aksinya, yaitu 1) nahi munkar dengan tangan/tenaga/kekuatan/kekuasaan; 2) nahi munkar dengan lisan; 3) nahi munkar dengan hati atau sikap.[31] Jadi, tindakan tegas dan kekerasan[32] tersebut dilakukan oleh FPI dengan menyesuaikan dua tertib wilayah di atas yang melibatkan komponen umat ketika hukum formal negara buntu (telah dilaksanakan oleh FPI dan tidak membuahkan hasil) serta aparat pemerintah tidak melaksanakan tugasnya.[33]

Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh FPI ketika mereka beramar makruf nahi munkar dengan sikap tegas dan kasar, yaitu:

1. Kemungkaran yang ada disepakati sebagai sesuatu yang haram; jika kemungkaran tersebut masih diperselisihkan keharamannya maka kekerasan tidak dibenarkan.

---

30. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 246.

31. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 249.

32. Kekerasan merupakan cerminan dari dua sikap; *pertama* kekasaran dan kebengisan hati. *Kedua,* cerminan dari ketegasan sikap dan ketegaran prinsip. Untuk pertama jelas dilarang oleh Islam sementara kedua jelas dianjurkan. Cerminan kedua ini ditegakkan oleh FPI karena tanpa tegas dan keras amar makruf nahi munkar tidak bisa berjalan, sesuai dengan kaidah fiqih "لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" artinya "apa-apa yang tidak sempurna suatu kewajiban kecuali dengannya maka ia ikut wajib". Lihat Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 68.

33. Prosedur hukum formal di sini meliputi; 1) menghimpun fakta dan data sebagai bukti hukum adanya kemungkaran yang melanggar hukum agama dan negara; 2) menghimpun dukungan kongrit masyarakat sekitar yang telah diganggu dan dirugikan oleh kemungkaran tersebut; dan 3) membuat laporan dan tuntutan ke seluruh instansi negara yang berwenang baik eksekustif, legislatif maupun yudikatif sesuai dengan tingkat wilayah permasalahannya. Lihat Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 242-243.

2. Kemungkaran yang dimaksud harus jelas dan nyata. Artinya tidak dibenarkan melakukan kekerasan jika kemunkaran yang terjadi terjadi di dalam hati atau dilakukan secara sembunyi-sembunyi, misalnya kemungkaran dilakukan di rumah pribadi dengan pintu dan jendela tertutup. Oleh karenanya, FPI melakukan tidakan tegas dan keras dibatasi kepada kemungkaran yang terang-terangan, jelas, nyata, terlihat dan terbukti.
3. Kemungkaran tersebut tidak bisa dihadapi dengan kelembutan. Artinya jika kemungkaran dihadapi dengan kelembutan maka kemungkaran semakin merajalela dan merusak kemana-mana. Oleh karena, kondisi ini mengharuskan FPI menindaklanjutinya dengan tegas dan kasar demi maslahat umat dan agama.
4. Tindakan tegas dan keras terhadap kemungkaran tidak menimbulkan madharat yang lebih besar dan mafsadah yang lebih parah.[34]

Bagi Habib Rizieq, terkait penghancuran atau pembakaran tempat maksiat memiliki hukum yang kembali pada lima hukum fikih, yaitu wajib, mandub, mubah, makruh dan haram. Penentuan hukum ini sangat tergantung pada tingkat manfaat dan madharat yang ditimbulkan serta disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada. *Pertama*, wajib jika kemungkarannya tidak bisa dihilangkan kecuali dengan dihancurkan atau dibakar sedangkan madharat hampir tidak ada sama sekali. *Kedua*, mandub jika manfaat penghancuran atau pembakaran jauh lebih besar daripada madharatnnya, dan kemadharatannya mudah dihindarkan. *Ketiga*, mubah jika manfaat penghancuran atau pembakaran jauh lebih besar daripada madharatnya dan kemadharatannya tersebut

34. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 258-271.

sulit dihindarkan. *Keempat*, makruh jika manfaat dan madharat seimbang. *Kelima*, haram jika mengantarkan kepada madharat yang lebih besar.[35]

Kebenaran tindakan tegas dan keras dalam beramar makruf nahi munkar tersebut berdalih dengan hadis Nabi Saw yang menceritakan bahwa Nabi Saw memerintahkan untuk membuang khamar dan memecahkan bejananya:

"أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ"[36]

(yang artinya tumpahkanlah khamar dan pecahkanlah tongnya)[37] dan memerintahkan untuk membakar rumah bagi yang meninggalkan sholat jamaah

"وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ اَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبُ، ثُمَّ آمُرُ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنُ لَهَا، ثُمَّ آمُرُ رَجُلًا فَيَؤُمُّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفُ إِلَى رِجَالٍ فَأُحْرِقُ عَلَيْهِمْ بُيُوْتَهُمْ"[38]

(yang artinya demi Yang Jiwaku ada di tangan-Nya. Sungguh aku ingin memerintahkan pengumpulan kayu bakar kemudian dikumpulkan kayu tersebut. Setelah itu, aku perintahkan untuk dilaksanakan panggilan shalat. Kemudian aku perintahkan seseorang untuk mengimami orang-orang yang shalat (berjamaah di masjid), sedangkan aku mendatangi orang-orang (yang tidak shalat berjamaah), maka aku akan membakar rumah mereka)[39]. Tidak hanya berdalih dengan hadis saja, tindakan tegas dan kekerasan FPI pun juga berdalih dengan QS. al-Taubah 107-108 yang menceritakan

---

35. Habib Rizieq, *Dilog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 87-88.
36. Muḥammad Ibn ʻĪsā al-Tirmidzī, *a-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmiz* (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.), h. 558.
37. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 82.
38. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Bairut: Dār Ibn Kaṡīr, 1987), Cet. 3, Juz 1, h. 231.
39. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar makruf Nahi Munkar*, h. 81.

bahwa Rasulullah Saw memerintahkan kepada sahabat untuk membakar masjid Dirar yang dibangun untuk memecah belah umat.[40]

Bagi Habib Rizieq, subtansi kejadian pada kedua hadis dan ayat tersebut berfokus kepada "sikap tegas kemungkaran" dan itu semua bersifat umum, karena tidak ada dalil yang mengkhususkkannya maka keumumnya dalil-dalil tersebut akan tetap berlalu kapanpun dan di mana pun.[41] Oleh karenanya, hukum umum kedua hadis dan ayat tersebut tetap berlaku keumumannya dan didukung dengan kaidah yang menyebutkan:

"الْعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوْصِ السَّبَبِ"

artinya "pengambilan dalil/hukum itu dengan keumuman lafaz bukan dengan kekhususan sabab"[42] *sehingga penghancuran dan pembakaran tempat maksiat pun tetap berlaku sampai sekarang.*

Adapun dotkrin FPI dalam beramar makruf nahi mungkar ada lima, yaitu 1) mengikhlaskan niat; 2) memulai dari diri sendiri; 3) kebenaran harus ditegakkan; 4) setiap orang pasti mati, di sini aktivis FPI didorong untuk siap merebut mati di jalan Allah; 5) mujahid di atas para musuhnya, artinya para mujahid dan musuh sama-sama merasakan kesusahan dan sakit dalam perjuangan, bedanya mujahid dibalas dengan surga dan musuh dibalas dengan neraka. Dokrin ini dimaksudkan agar memantapkan langkah pejuang FPI dalam menghadapi bahaya.[43] Dalam perjuangannya FPI juga didasarkan pada 5 pedoman yang diadopsi dari lima prinsip perjuangan

---

40. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 77-83.
41. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 84-85.
42. Habib Rizieq, *Dilog FPI Amar makruf Nahi Munkar*, h. 85.
43. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 167-189.

Islam oleh al-Imam Hasan al-Banna pendiri dari Ikhwanul Muslimin, yaitu 1) Allah sebagai Tuhan dan tujuan; 2) Rasulullah Saw sebagai teladan; 3) al-Qur'an sebagai imam; 4) Jihad sebagai jalan; dan 5) syahid sebagai cita-cita.[44] Berdasarkan dokrin dan pedoman FPI dalam perjuangan beramar makruf nahi munkar, aktivis FPI selalu dituntut untuk memberikan totalitas kepatuhannya hanya kepada Allah dan Rasulullah Saw.

Konstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Amar Makruf Nahi Munkar

Sebagaiamana yang telah disebutkan dalam point pembatasan masalah, Hadis, arti dan pemahaman (tambahan penjelasan) yang tertulis berikut ini adalah data-data dalam buku *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar* karya Habib Rizieq Syihab. Data-data tersebut dikumpulkan berdasarkan seleksif sehingga terlihatlah konstruksi pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan Nahi Munkar.

1. *Hadis Membakar Rumah Bagi yang Meninggalkan Sholat Jama'ah*

Hujjah nabawiyyah dalam aksi perusakan dan pembakaran tempat maksiat, simaklah tentang himmah Rasulullah Saw yang begitu kuat untuk membakar rumah kaum munafiqin yang tidak mau shalat berjamaah bersama beliau dan Shahabat lainnya di Masjid Madinah. Dalam kitab *al-Lu'lu' wal Marjān*, sebuah kitab himpunan hadis-hadis muttafaq 'alaih, pada kitab al-Masājid, Bab 47 Hadis ke-382, Abu Hurairah Ra. Meriwayatkan bahwasanya Rasulullah Saw bersabda:

44. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar akruf Nahi Munkar*, h. 143-157.

وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبُ، ثُمَّ آمُرُ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنُ لَهَا، ثُمَّ آمُرُ رَجُلًا فَيَؤُمُّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفُ إِلَى رِجَالٍ فَأَحْرِقُ عَلَيْهِمْ بُيُوْتَهُمْ

Artinya: "Demi Yang Jiwaku ada di tangan-Nya, sungguh aku ingin memerintahkan pengumpulan kayu bakar kemudian dikumpulkan kayu tersebut. Setelah itu aku perintahkan untuk dilaksanakan panggilan shalat. Kemudian aku perintahkan seseorang untuk mengimani orang-orang yang shalat (berjamaah di masjid). Sedangkan aku akan mendatangi orang-orang (yang tidak shalat berjamaah), maka aku akan ***membakar*** rumah mereka".

Sekalipun *ḥujjah* ini hanya merupakan *sunnah himmawiyah,* yang baru berupa keinginan dan belum terwujud dalam bentuk tindakan, namun setidaknya menjadi petunjuk akan ketegasan sikap Nabi Saw.[45]

2. Hadis Menghancurkan Wadah Khamer

Hujjah Nabawiyyah dalam aksi perusakan dan pembakaran tempat maksiat, simak pula apa yang diriwayatkan al-Imam al-Turmudzī dalam Jāmi'-nya, kitab al-Buyū', Hadis ke -1214, yang bersumber dari Abū Ṭalḥah Ra., saat mana beliau memberitahukan Rasulullah Saw., bahwa dirinya sebelum masuk Islam melakukan jual beli khamar untuk menghidupi anak-anak yatim di rumahnya, dan saat beliau masuk Islam masih banyak menyimpan khamar, maka beliau meminta izin Nabi Saw untuk membuat ***cuka*** dari khamar yang masih ada, lalu Rasulullah Saw menolak permintaanya dan bersabda kepadanya:

45. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 81-82.

«أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ»

Artinya: "Tumpahkan khamarnya dan pecahkan tongnya".[46]

3. Hadis Tidak Mempedulikan Kesalahan Berarti Meridainya

Sabar dibagi menjadi dua macam yaitu sabar terhadap sesuatu yang disuka hawa nafsu dan sabar terhadap sesuatu yang dibenci hawa nafsu. Sabar dalam amar makruf nahi munkar adalah memenangkan kemakrufan dan menghadapi kemungkaran. Dengan demikian pengendalian hawa nafsu secara baik berarti ikut menyemarakkan kemakrufan dan senantiasa mencegah kemungkaran dan tegakkan agama. Memperhatikan kesabaran Nabi Saw dalam perjuangan dakwahnya, bahwasanya pada periode Makkah, sabarnya Rasulullah Saw dengan tetap melawan kemusyrikan tanpa mengenal rasa takut atau lelah. Sedang pada periode Madinah, sabarnya Nabi Saw dengan tetap merajam *zānī muḥṣan*, memotong tangan pencuri, mencabuk pemabuk dan memerangi kezaliman. Artinya, sabar Rasulullah Saw dengan tidak membiarkan kemaksiatan dan kemungkaran merajalela, sabar beliau Saw dengan tetap menegakkan syariat di bumi Allah Swt.

Jadi, diam berpangku tangan membiarkan kemungkaran merajalela padahal kita punya kemampuan untuk mencegahnya, bukan termasuk sabar bahkan termasuk ikut andil dalam kemungkaran tersebut. Karena siapapun dari kaum muslimin yang melihat kemungkaran wajib merubahnya dengan kekuatan saat ia mampu, setidaknya setidaknya menentang dengan hatinya pada saat sama sekali ia tidak mampu. Membiarkan kemaksiatan tanpa

46. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 82.

sedikit kepedulian, baik dengan tangan, lisan maupun hati, sama dengan meridhoinya. Rasulullah Saw bersabda:

«إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِيْ الْأَرْضِ، كَانَ مَنْ شَهِدَهَا فَكَرِهَهَا أَوْ أَنْكَرَهَا كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهَا، وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَرَضِيَهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا»

Artinya: "Jika kesalahan dilakukan di atas muka bumi, maka siapapun yang menyaksikannya dan membencinya atau mengingkarinya sama seperti ia tidak pernah menyaksikannya. Dan siapa yang tidak menyaksikannya namun ia meridhoinya sama seperti ia menyaksikannya".

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dalam *Sunan*-nya, pada kitab al-Malāḥim, Hadis ke-4323, bersumber dari 'Urs ibnu 'Amīrah al-Khidrī Ra. Jadi jelas, berdosa bagi orang yang tidak peduli kepada maraknya kemungkaran. Bahkan salah sahabat Nabi Saw yaitu Ḥudzaifah ibn al-Yamān Ra. menyebut orang seperti itu sebagai "mayat hidup", sebagaimana dinukulkan oleh Imam al-Ghozali dalam kitabnya *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, Juz II, Kitab amar makruf nahi munkar, Bab I, halaman 338:

سُئِلَ حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ مَيِّتِ الْأَحْيَاءِ، فَقَالَ: «الَّذِيْ لَا يُنْكِرُ الْمُنْكَرَ بِيَدِهِ، وَلَا بِلِسَانِهِ، وَلَا بِقَلْبِهِ»

Artinya: Ḥudzaifah ibn al-Yamān ditanya tentang "mayat hidup", maka ia berkata: "Orang yang tidak mengingkari kemungkaran dengan tangannya dan tidak pula dengan lisannya, dan tidak pula dengan hatinya".

Soalnya, kelemahan umat Islam dalam aqidah, akhlak

maupun syariat justru sebagai akibat tidak ditegakkannya amar makruf nahi munkar secara *kāffah*. Kesimpulannya, sikap lembut wajib dikedepankan, sikap tegas jika sudah tiada jalan. Dan sikap mana pun yang diputuskan maka wajib dijalankan dengan penuh kesabaran. Sabar dalam menjalankan amar makruf nahi munkar, dan sabar dalam menanggung segala konsekwensi perjuangannya.[47]

4. *Hadis Memotong Tangan Pencuri*

Bila hak Allah dilanggar maka tak seorang pun berani menentang kemarahannya. Al-Imam al-Nawawi dalam kitab *Riyāḍat al-Ṣāliḥīn* hal. 331 Hadis ke-649, menukilkan sebuah riwayat muttafaq 'alaih bersumber dari Aisyah Ra.:

أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُوْمِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوْا: «مَنْ يُكَلِّمُ فِيْهَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟» فَقَالُوْا: «مَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟»، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَتَشْفَعُ فِيْ حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ اللهِ تَعَالَى؟!»، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوْا إِذَا سَرَقَ فِيْهِمْ الشَّرِيْفُ تَرَكُوْهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيْهِمُ الضَّعِيْفُ أَقَامُوْا عَلَيْهِ الْحَدَّ! وَايْمُ اللهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»

Artinya: Bahwasanya orang-orang Quraisy disedihkan oleh urusan wanita Makhzumiyyah yang telah mencuri. Mereka berkata: "Siapa yang akan membicarakan

47. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 106-109.

urusannya kepada Rasulullah Saw?" Sebagian lainnya berkata: "Siapa yang berani selain Usamah ibnu Zaid sang kesayangan Rasulullah Saw?" Usamah pun berbicara kepada beliau Saw., maka berkatalah Rasulullah Saw: "Apakah kau akan memberikan bantuan syafaat dalam hukum had yang menjadi ketentuan Allah Swt?!" kemudian beliau Saw berdiri berkhutbah dan bersabda: "Sesungguhnya telah dibinasakan umat sebelum kamu karena mereka jika seorang ningrat mencuri dibiarkan, dan jika seorang rakyat jelata mencuri baru dijalankan hukum. Demi Allah, andaikan Fatimah putri Muhammad mencuri niscaya aku potong tangannya."

Demikianlah ketegasan Rasulullah Saw dalam urusan hak Allah Swt dan beliau tegakkan keadilan di tengah kehidupan umatnya tanpa pandang bulu. Riwayat di atas tidak dimaksudkan untuk merendahkan Fatimah al-Zahra Ra., bahkan sebaliknya untuk menunjukkan betapa besarnya cinta dan kasih sayang Rasulullah Saw kepada sang putri, bahkan menjadi isyarat tentang ketinggian kedudukan Fatimah al-Zahra di sisi Nabi Saw. Sehingga Nabi Saw ingin menunjukkan kepada para Sahabat Ra bahwasanya jangankan wanita Makhzumiyyah tersebut, sekalipun putri kandungnya yang jauh mulia dan terhormat bahkan jauh lebih dicintai Saw dari wanita tadi, jika berbuat salah maka beliau akan tetap menegakkan keadilan.

Selain itu, riwayat tersebut juga memberikan pelajaran lain, yaitu:

- Rasulullah Saw menolak keras upaya menawar hukum Allah atau mengkompromikannya. Lalu bagaimana dengan sikap sebagian umat Islam saat ia menolak hukum Allah atau bahkan menfitnahnya?! Ada yang menolak penegakkan hukum Allah dengan alasan kekhawatiran mendiskriminasikan dan menindas minoritas. Ini fitnah, karena hukum

Allah bukan syariat diskriminasi atau penindasan. Ada lagi yang menolak hukum penegakkan hukum Allah dengan alasan agar negara yang majemuk dan plural tidak berpecah belah. Ini juga fitnah, karena hukum Allah bukan syariat pemecah belah. Lagi pula ketika Rasulullah Saw menerapkannya, negeri Islam saat itu pun majemuk dan plural: ada Yahudi, Nasrani, Majusi dan Musyrikin lainnya. Ada juga yang menolak penegakkan hukum Allah dengan alasan sudah kadaluarsa, tidak relevan, tidak manusiawi bahkan sadis, kejam dan biadab. Ini semua fitnah yang penuh dengan penghinaan dan pelecehan karena hukum Allah adalah syariat yang lengkap dan sempurna, serta sesuai untuk setiap tempat dan waktu. Syariat yang adil, arif dan bijaksana serta sangat manusiawi, karena diturunkan oleh Allah yang Maha Adil. Dialah pencipta manusia, sehingga paling tahu tentang hukum apa yang dan bagaimana yang cocok untuk umat manusia.

Rasulullah Saw marah terhadap sikap sejumlah Sahabat yang minta dispensasi dalam menegakkan hukum Allah. Padahal, generasi Shahabat Rasulullah Saw adalah generasi yang terbaik, generasi yang dicinta dan diridai Allah Swt karena ketinggian dan ketulusan iman takwa mereka. Dan yang menjadi juru bicara permohonan para Sahabat tadi bukan sembarangan orang. Dia adalah Usamah ibnu Zaid ibn Haritsah putra kandung anak angkat Nabi Saw yang sudah dianggap dan diperlakukan seperti cucu Nabi Saw. Dia dicinta dan disayang oleh Rasulullah Saw dan segenap keluarganya. Lalu bagaimana dengan sikap sebagian umat Islam di zaman ini yang menolak dan melecehkan hukum Allah?! Padahal, mereka bukan anak atau pun cucu kesayangan Nabi Saw., bukan pula Shahabat

beliau Saw dan bukan juga generasi umat terbaik yang mendapat jaminan rida Allah Swt.[48]

5. Hadis Kelompok yang Memperjuangkan Kebenaran

Harapan Habib Rizieq, semoga FPI (Front Pembela Islam) dijadikan oleh Allah Swt sebagai bagian dari apa yang pernah disabdakan Rasulullah Saw:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِيْ ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ

Artinya: "Segolongan dari umatku akan senantiasa memperjuangkan yang haq secara terang-terangan, siapa pun yang memusuhi mereka tidak membuat mereka gentar hingga datang putusan Allah."

Hadis ini bersumber dari sejumlah Shahabat seperti Jābir ibn 'Abdillāh, Abū Umāmah, Zaid ibn Arqam, 'Imrān ibn Ḥusain, Mu'āwiyah ibn Qurrah, Salamah ibn Nufail, Ṡaubān al-Hāsyimī dan Abū Hurairah Raḍiyallāhu 'anhum. Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-I'tiṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, pada satu bab khusus. Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Īmān, Hadis ke-225 dan kitab al-'Imārah, Hadis ke-3544 dan 3548. Al-Tirmidzī dalam *Jāmi'*-nya, Kitab al-Fitan, Hadis ke-2118 dan 2155. Abū Dāwud dalam *Sunan*-nya, Kitab al-Jihād, Hadis ke-2125, dan Kitab al-Malāḥim, Hadis ke-3710. Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya, pada Muqaddimah, Hadis ke-6, 7 dan 10. Sedang Aḥmad dalam *Musnad*-nya, Hadis ke-14.193. 14.595, 16.275, 16.334, 16.351, 18.487, 19.007, 19.073, 21.286, 21.361 dan 21.369.[49]

---

48. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 112-115.
49. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 137-138.

6. *Hadis Peringatan Bagi Kelompok yang Ikhlas*

Pedoman perjuangan FPI yang pertama adalah "Allah Tuhan dan Dialah Tujuan kami". Semua program dan segala bentuk kegiatan dalam perjuangan FPI harus terdiri atas dasar niat yang ikhlas karena Allah. Sebuah hadis menyebutkan pentingnya keikhlasan dan sekaligus memberikan peringatan tentang bahaya yang akan dihadapi oleh orang-orang yang ikhlas:

النَّاسُ كُلُّهُمْ مَوْتَى إِلَّا الْعَالِمُوْنَ، وَالْعَالِمُوْنَ كُلُّهُمْ هَلْكَى إِلَّا الْعَامِلُوْنَ، وَالْعَامِلُوْنَ كُلُّهُمْ غَرْقَى إِلَّا الْمُخْلِصُوْنَ، وَالْمُخْلِصُوْنَ عَلَى خَطْرٍ عَظِيْمٍ.

Artinya: "Manusia semuanya mati kecuali orang yang berilmu, dan mereka yang berilmu semuanya binasa kecuali orang yang beramal, dan mereka yang beramal semuanya tenggelam kecuali orang yang ikhlas, dan mereka yang ikhlas dalam bahaya yang besar".

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Imam al-Suyūṭī dari Abū Ḥayyān, sebagaimana yang diuraikan oleh Syeikh Ismā'īl ibn Muḥammad al-Ajlūnī dalam *Kasyful Khafā',* juz 2 hal 312 Hadis ke-2.796.

Hadis tersebut menjelaskan tentang pentingnya keikhlasan dan sekaligus memberikan peringatan tentang bahaya yang akan dihadapi oleh orang yang ikhlas. Hal ini dimaksudkan agar semakin mantap keikhlasannya dan semakin tinggi kewaspadaannya dalam menjaga keikhlasannya.[50]

7. Hadis Ketaatan terhadap *Ulil Amri*

Di Indonesia hingga saat ini belum menegakkan syariat Islam, sehingga perundang-undangan yang berlaku tidak

50. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 143-144.

mengacu kepada ajaran Islam. Bahkan nuansa hukum Belanda, yang pernah menjajah kita selama ini masih kental mewarnai hukum formal RI. Karenanya, FPI berhadapan dengan dua ketentuan hukum, yaitu hukum agama dan hukum negara.

Hukum agama bersifat mutlak. Wajib ditaati secara keseluruhan dan tidak ada jalan untuk menyiasatinya. Sehingga amar makruf nahi munkar yang diperjuangkan FPI harus tunduk dan patuh kepada aturan yang berlaku pada syariat. Sedangkan hukum negara tidak mutlak. Jika ia sesuai dengan norma-norma agama maka wajib kita taati, sebaliknya jika ia berbenturan dengan ajaran agama harus kita tolak. Rasulullah Saw bersabda:

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوْفِ

Artinya: "Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam maksiat kepada *Khāliq* (Sang Pencipta). Sesungguhnya ketaatan itu hanya dalam kebajikan".

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *Musnad*-nya hadis ke-1.041, 3.694, 12.748, 19.732, 19.733, 19.735, 19.740, 21.706 dan 21.721. Sedang Ibn Mājah meriwayatkannya dalam *Sunan*-nya, Kitab al-Jihād, Hadis ke-2856. Dan Asy-Syeikh al-Ajlūnī dalam *Kasyful Khafā' wa Muzīlul Ilbās*, Juz II hal. 365, Hadis ke. 3076, menyebutkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan pula oleh Abū Dāwud, al-Nasā'ī dan al-Ḥākim.

Ini kiranya salah satu rahasia yang terkandung dalam QS. al-Nisā' ayat 59 yang berbunyi:

يآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِى

الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, ***taatilah Allah*** dan ***taatilah Rasul*** (Nya), serta ***Ulil amri*** di antara kamu".

Dalam ayat tersebut, untuk Allah Swt dinyatakan "taatilah", begitu pula untuk Rasulullah Saw dinyatakan sekali lagi dengan "taatilah". Sedangkan untuk *ulil amri*, baik diartikan Ulama atau *Umara,* hanya di *āṭaf*-kan saja kepada sebelumnya. Ini mengisyaratkan bahwa taat kepada Allah dan Rasulullah Saw adalah mutlak, sedang taat kepada *ulil amri* tergantung kepada kesesuaian keputusan mereka dengan hukum Allah dan Rasulullah Saw.

Oleh karena itu, pola juang FPI dalam perjuangan amar makruf nahi munkar tunduk kepada syariat Islam. Tentang hukum negara maka FPI akan tunduk sepanjang tidak berbenturan dengan ajaran agama. Adapun seperangkat peraturan dan perundang-undangan yang bertolak belakang dengan syariat, maka FPI dalam perjuangannya akan berusaha untuk menyiasatinya sehingga terhindar dari jebakan hukum negara, sambil terus berjuang merubah segala ketentuan hukum yang sesat lagi menyesatkan ke arah yang Islami. Ini adalah kewajiban.[51]

8. Hadis Melawan Pemimpin yang Buruk

Sejumlah hadis menyangkut larangan melawan dan menentang pemimpin yang buruk, ditujukan untuk menghindarkan mafsadah yang lebih besar, bukan untuk membiarkan keburukannya. Artinya larangan tersebut untuk menjadi bahan pertimbangan agar hati-hati dalam mengambil keputusan penentangan terhadap pemimpin

51. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 235.

yang buruk, dengan mengkaji dahulu akan mafsadah dan maslahah yang ada sebelum melakukan pertentangan tersebut.

Jika mementang terhadap kebejatan sang pemimpin harus dilakukan, kenapa tidak?! Bukan kah Rasulullah Saw bersabda:

أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ

Artinya: "Sebaik-baiknya jihad itu adalah kalimat haq di sisi Imam Durjana"

Hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *Musnad*-nya, Hadis ke-10.715. Diriwayatkan pula oleh Abū Dāwud dalam *Jāmi'*-nya, Kitab al-Malāḥim, Hadis ke-4.322, serta oleh Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya, kitab al-Fitan, Hadis ke-4.001, kesemuanya bersumber dari Sa'īd al-Khudrī Ra.

Ya, kita memang harus mengakui bahwa tata cara mengingkari kemungkaran pemimpin harus dilakukan dengan hati-hati, karena tidak boleh dengan serta merta menghina, menghujat atau bahkan memberontak.

Dari Ziyād ibn Kusaib bercerita:

كُنْتُ مَعَ أَبِيْ بَكْرَةَ تَحْتَ مِنْبَرِ ابْنِ عَامِرٍ وَهُوَ يَخْطُبُ وَعَلَيْهِ ثِيَابٌ رِقَاقٌ فَقَالَ أَبُوْ بِلَالٍ: «اُنْظُرْ إِلَى أَمِيْرِنَا يَلْبَسُ ثِيَابَ الْفُسَّاقِ!»، فَقَالَ أَبُوْ بَكْرَةَ: «اسْكُتْ! سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللهُ»

Artinya: Aku pernah bersama Abū bakrah Ra berada di bawah mimbar Ibn 'Āmir yang sedang berceramah dengan menggunakan pakaian tipis, maka berserulah

Abū Bilāl: "Lihatlah pemimpin kita menggunkan pakaian orang fasiq!", Abū Bakrah pun berkata: "Diam kau! Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah Saw bersabda, Barangsiapa yang menghina pemimpin (yang diangkat) Allah di atas muka bumi niscaya Allah akan menghinakannya".

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Turmudzī dalam *Jāmi'*-nya pada kitab al-Fitan, Hadis ke-2150, yang bersumber dari Abū Bakrah ibn Nāfi' ibn al-Ḥāriṡ al-Ṡaqafī Ra yang semakna dengannya diriwayatkan pula oleh Aḥmad dalam *Musnad*-nya, Hadis ke-19.538 dan 19.591.

Harus dibedakan bahwa "menentang kezaliman penguasa" dan "berontak untuk menjatuhkannya" adalah dua hal yang berbeda. Jika ada larangan memberontak menjatuhkan penguasa tidak berarti dilarang juga menentang kezalimannya.[52] Untuk lebih jelasnya, ada beberapa hadis tentang larangan menentang pemimpin, di antaranya:

- Auf ibn Mālik al-Asyja'ī Ra berkata:

خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِيْنَ تُحِبُّوْنَهُمْ وَيُحِبُّوْنَكُمْ وَتُصَلُّوْنَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّوْنَ عَلَيْكُمْ. وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِيْنَ تُبْغِضُوْنَهُمْ وَيُبْغِضُوْنَكُمْ وَتُلْعِنُوْنَهُمْ وَيُلْعِنُوْنَكُمْ. قَالُوْا: «قُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذٰلِكَ؟»، قَالَ: «لَا، مَا أَقَامُوْا فِيْكُمُ الصَّلَاةَ. لَا، مَا أَقَامُوْا فِيْكُمُ الصَّلَاةَ»

Artinya: Aku mendengar Rasulullah Saw bersabda: "Sebaik-baiknya para pemimpinmu adalah yang kamu menyintai mereka dan mereka menyintaimu, serta kamu mendoakan mereka dan mereka mendoakanmu. Sedang seburuk-buruknya para pemimpinmu adalah

52. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 430-432.

yang kamu membenci mereka dan mereka membenci kamu, serta kamu melaknati mereka dan mereka melaknati kamu." (Auf berkata lagi): Kami pun bertanya lagi: "Wahai Rasulullah Saw, apakah kita tinggalkan mereka (dengan tidak menaatinya)?", Rasulullah Saw menjawab: "Jangan, selama mereka masih menegakkan shalat di tengah-tengahmu. Jangan, selama mereka masih menegakkan shalat di tengah-tengahmu."

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Imārah, Hadis ke-3.447 dan 3.448. Diriwayatkan pula oleh Aḥmad dalam *Musnad*-nya, Hadis ke 22.857 dan 22.874 serta al-Dārimī dalam *Sunan*-nya, kitab al-Riqāq, Hadis ke-2.797. Hadis ini melarang kita tidak menaati Pemimpin dengan dasar kebencian. *Mafhūm*nya, tiada larangan untuk tidak menaatinya dengan dasar syari'at yang benar. Larangan tersebut diikat dengan syarat selama sang Pemimpin masih menegakkan shalat. *Mafhūm*nya, jika sang Pemimpin sudah tidak lagi menegakkan shalat maka larangan tadi tidak lagi berlaku.

- Dari Abdullah ibn 'Umar Ra. Berkata:

عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمُ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيْمَا يُحِبُّ وَيَكْرَهُ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ

Artinya: "Wajib atas seseorang muslim untuk mendengar dan menaati (pemimpinnya) dalam hal yang ia suka maupun yang ia benci, kecuali jika ia diperintah dengan kemaksiatan. Maka jika ia diperintah dengan kemaksiatan tidak ada mendengar dan tidak ada pula ketaatan".

Hadis ini diriwayatkan dalam al-Kutub al-Sittah, yakni al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Aḥkām, Hadis ke-7.144, Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab Imārah, Hadis ke-3.423, Abū Dāwud dalam *Sunan*-nya, Kitāb Jihād, Hadis

ke-1.609, al-Tirmidzī dalam *Jāmi'*-nya, Kitab Jihād, Hadis ke-1.629, al-Nasā'ī dalam *Sunan*-nya, Kitab al-Bai'ah, Hadis ke-4.135, Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya, Kitab Jihād, Hadis ke-2.855, dan Aḥmad dalam *Musnad*-nya, Hadis ke-5.996.

Hadis ini mempertegas kewajiban menaati pemimpin baik disukai maupun dibenci selama sang pemimpin tidak memerintahkan kemaksiatan. *Mafhūm*nya, boleh meninggalkan (tidak menaati) pemimpin atas dasar syariat yang benar, bukan atas dasar emosional suka atau benci.

- Dari Abū Ḥunaidah Wāil ibn Ḥujrīn al-Ḥaḍramī berkata:

سَأَلَ سَلَمَةُ بْنُ يَزِيْدٍ الْجُعْفِي رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «يَا نَبِيَّ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُوْنَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُوْنَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟»، فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ: «اِسْمَعُوْا وَأَطِيْعُوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوْا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»

Artinya: Salamah ibn Yazīd al-Ju'fī bertanya kepada Rasulullah Saw: "Wahai Nabi Allah, bagaimana pendapatmu jika yang memimpin kami para penguasa yang menuntut hak mereka dan mencegah hak kami, maka apa pendapatmu kepada kami?", beliau berpaling, kemudian ia bertanya lagi, akhirnya Rasulullah Saw menjawab: "Dengarlah dan taatilah, sesungguhnya mereka bertanggungjawab atas kewajiban mereka, dan kamu bertanggungjawab atas kewajibanmu."

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Imārah, Hadis ke-3.433 dan al-Tirmidzī dalam *Jāmi'*-nya, Kitab Fitan, Hadis ke-2.125. Hadis senada pula secara muttafaq 'alaih oleh al-Bukhārī dan Muslim, dari

'Abdullah ibn Mas'ūd Ra bahwa Rasulullah Saw bersabda:

إِنَّهَا سَتَكُوْنُ بَعْدِيْ أَثَرَةٌ وَأُمُوْرٌ تُنْكِرُوْنَهَا، قَالُوْا: «يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذٰلِكَ؟»، قَالَ: «تُؤَدُّوْنَ الْحَقَّ الَّذِيْ عَلَيْكُمْ وَتَسْأَلُوْنَ اللّٰهَ الَّذِي لَكُمْ»

Artinya: "Sesungguhnya akan datang setelahku monopoli dan mengutamakan diri sendiri serta hal-hal yang kamu ingkari!". Mereka (para shahabat) bertanya: "Bagaimana perintahmu kepada orang yang mengalami kejadian tersebut, wahai Rasulullah Saw?". Beliau Saw menjawab: "Kamu harus menunaikan kewajibanmu dan memohon kepada Allah apa yang menjadi hakmu".

Hadis ini dicantumkan oleh Fuād 'Abd al-Bāqī dalam *Lu'lu' wa al-Marjān,* Juz II, Hadis ke-1.209. Kedua hadis tersebut menegaskan dua hal:

- Hak dan Kewajiban Umarā'

Umara mempunyai hak untuk didengar dan ditaati oleh rakyatnya dalam hal yang benar. Berkewajiban memberikan hak-hak rakyat secara benar. Andaikata terjadi suatu keburukan pada diri Umara' dalam sebuah hal, maka pada sisi-sisi yang benar ia tetap harus didengar dan ditaati. Sedang sisi buruknya harus dikoreksi dengan sabar, jadi bukan lantas keburukannya dijadikan alasan untuk membenarkan rakyat memberontak terhadapnya.

- Hak dan Kewajiban Rakyat

Rakyat memiliki sejumlah hak yang harus dipenuhi oleh Umarā', dan mereka berkewajiban untuk mendengar dan menaati Umarā'. Jika terjadi suatu hari bahwa hak mereka tidak diberi oleh Umarā', maka rakyaat dituntut untuk sabar dengan tidak merta melepaskan kewajiban mendengar dan menaati Umarā'. Anjuran

Rasulullah Saw agar rakyat berdoa memohon kepada Allah Swt akan hak-haknya, memberikan *mafhūm* bahwasanya rakyat tidak dilarang untuk menuntut hak mereka. Karena anjuran doa ini jangan dilihat secara tekstual sebagai anjuran permohonan kepada Allah semata, tapi harus diartikan secara kontekstual sebagai anjuran berusaha merubah keadaan. Artinya rakyat dianjurkan pula melakukan berbagai usaha untuk merubah keadaan buruk mereka yang diperlakukan tidak adil oleh Umarā', termasuk menentang dan melawan keburukan Umarā'.

Dengan demikian, menentang keburukan Umarā' sebagai upaya memperbaiki keadaan sudah sesuai dengan firman Allah:

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُ مَا بِأَنْفُسِهِمْ

Artinya: "Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri". (QS. al-Ra'd: 11)[53]

- Dari Abū Hurairah Ra, Rasulullah Saw bersabda:

إِنَّ اللّٰهَ لَيُؤَيِّدُ هٰذَا الدِّيْنَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ

Artinya: "Sesungguhnya Allah menguatkan agama ini dengan orang yang buruk".[54]

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Jihād, Hadis ke-3.062, dan Kitab al-Qadr, Hadis ke-6.606. Disebutkan pula oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Īmān, Hadis ke-162 dan al-Dārimī dalam *Sunan*-nya, Kitab al-Siyar, Hadis ke-2.517. Sedangkan Aḥmad

53. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 430-437.
54. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 437.

dalam *Musnad*-nya, Hadis ke-19.555, meriwayatkan dengan redaksi hadis: [55]

إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَيُؤَيِّدُ هٰذَا الدِّيْنَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ

Artinya: "Sesungguhnya Allah Swt akan menguatkan agama ini dengan kaum yang tidak berakhlak."[56]

Riwayat-riwayat tersebut sama sekali bukan dalil pembenaran kepemimpinan yang zalim, atau pun *ḥujjah* untuk membiarkan kezaliman pemimpin. Melainkan isyarat Nabawiyah tentang:

- Berita akan datangnya pemimpin zalim di tengah umat Islam.
- Jaminan penjagaan Allah Swt terhadap agama Islam.
- Dorongan bagi umat Islam agar tidak putus asa dalam perjuangan menegakkan yang haq hanya karena keberadaan pemimpin yang zalim.
- Perlunya memanfaatkan sisi-sisi baik yang dimiliki seorang pemimpin yang zalim.
- Perlunya pertimbangan matang dalam mengambil keputusan penentangan terhadap pemimpin yang buruk dengan mengkaji terlebih dahulu akan mafsadah dan mashlahah yang ada sebelum penentangan dilakukan.

Dengan demikian, menjadikan hadis-hadis tersebut dan semacamnya sebagai dalil untuk merestui kepemimpinan yang zalim atau membiarkan kezalimannya, atau pasrah menerima nasib hidup di bawah tekanan kezaliman tanpa upaya untuk merubahnya adalah sesuatu yang tertolak

55. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 204.
56. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 438.

secara syar'i dan bertentangan dengan akal yang sehat.[57]

9. Hadis Tertib Aksi Nahi Munkar

Sehubungan dengan mekanisme perjuangan organisasi, FPI memandang perlu untuk menggariskan "Tertib Aksi Amar Makruf Nahi Munkar" sebagaimana yang telah digariskan syariat, yang pelaksanaanya mengutamakan tertib secara berurutan, dengan tetap memegang ketentuan: "mengedepankan kelembutan daripada ketegasan".

Adapun "Tertib Aksi Nahi Munkar", FPI berpegang pada sabda Rasulullah Saw:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ

Artinya: "Barangsiapa di antara kamu melihat suatu kemungkaran maka hendaklah ia merubahnya dengan ***tangannya,*** *dan jika ia tidak mampu maka dengan* ***lisannya,*** *dan jika ia tidak mampu juga maka dengan* ***hatinya,*** *dan itulah selemah-lemahnya iman."*

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Kitab al-Īmān, Bab tentang Nahi Munkar bagian dari Iman, Hadis ke-70, bersumber dari Abū Sa'īd al-Khudrī Ra. Diriwayatkan pula oleh Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya, Bab amar makruf nahi munkar, Hadis ke-4.003. Bahkan Aḥmad dalam *Musnad*-nya meriwayatkan hadis seperti di atas sebanyak 4 kali, Hadis ke-10.651, 11.034, 11.090 dan 11.443.

Hadis tersebut menyadarkan FPI bahwasanya perjuangan amar makruf nahi munkar memiliki tiga kondisi, yaitu tangan dengan bekerja, lisan dengan

57. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 438.

berbicara dan hati dengan bersikap.

Lafadz “من” yang berarti “barangsiapa” adalah lafadz ām (umum) yang pengertiannya mencakup siapa saja, baik ulama, umara, pejabat maupun rakyat. Sehingga hadis tersebut menuntut semua pihak yang melihat kemungkaran untuk merubahnya. Lafadz “منكم” yang berarti “daripada kamu” membatasi “barangsiapa”, sehingga yang dimaksud “barangsiapa” adalah hanya terbatas kaum muslim karena Rasulullah Saw menggunakan lafadz itu (minkum) ditujukan kepada pihak yang diajak bicara yaitu kaum muslim. Jadi muslim di manapun yang melihat kemungkaran berkewajiban untuk merubahnya.

Lafadz “بيده” yang berarti “dengan tangannya” mengarahkan kepada makna hakiki bukan majazi. Artinya kemungkaran tersebut diubah dengan tangan yang sebenarnya, yaitu anggota tubuh dari jari tangan hingga ketiak. Makna hakiki ini diperkuat dengan lafadz “man” tadi, sehingga mencakup tangan ulama, umara dan rakyat biasa. Ditambah lagi dengan adanya lafadz “lisān” yang berarti “lisan” dan “qalb” yang berarti “hati”, keduanya menunjukkan organ tubuh, sehingga menguatkan arah lafadz “yad” kepada makna “organ tubuh” pula. Jadi, yang dimaksud “yad” dalam hadis tersebut adalah “organ tangan manusia”. Hadis tersebut juga menunjukkan “Tertib Langkah” bukan “Pilihan Langkah” dalam nahi munkar karena perpindahan satu langkah ke langkah berikutnya diikat dengan lafadz “فإن لم يستطع” yang artinya “jika ia tidak mampu”. Dengan demikian, selama ia mampu maka ia tidak boleh meninggalkan langkah tersebut.

Hadis di atas, maka jelaslah ke arah mana hadis tersebut menuntun. Kita tidak memungkiri bahwa lafadz “yad” memang secara majazi boleh diartikan dengan “kekuasaan atau kekuatan”. Namun secara makna hakiki bisa dipahami, maka jangan dilimpahkan kepada makna

majazi tanpa ada keperluan yang mendesak, apalagi dengan membatasi pengertian dengan majazi sambil mengenyampingkan makna hakiki. Sekurang-kurangnya, berpegang kepada makna hakiki jika dimungkinkan, sambil menggunakan makna majazi sekadar untuk pengembangan wacana.

Dari pemaparan hadis di atas pula bahwasanya tertib amar makruf nahi munkar yang gariskan FPI adalah a) nahi munkar dengan tangan/tenaga/kekuatan/kekuasaan; b) nahi munkar dengan lisan; c) nahi munkar dengan hati/ sikap.

Perlu dicatat bahwa nahi munkar dengan tangan harus sudah mencakup dengan lisan dan hati. Artinya bahwa nahi munkar dengan tangan pada prakteknya tetap harus didahului dengan hati dan lisan. Hal ini untuk menjaga ketentuan baku "mengedepankan kelembutan daripada ketegasan". Nahi munkar dengan lisan walaupun tidak mencakup nahi munkar dengan tangan, tapi harus sudah mencakup nahi munkar dengan hati. Artinya nahi munkar dengan lisan harus didahului nahi munkar dengan hati. Nahi munkar dengan hati adalah perjuangan kaum lemah yang tidak memiliki kekuatan lisan apalagi tangan. Nahi munkar dengan hati pada prakteknya harus dilakukan secara spontan bersamaan dengan didapatkannya kemungkaran. Implementasinya dalam bentuk petunjukkan sikap tidak suka kepada ahli maksiat dan pelakunya. Ali bin Abi Thalib Ra pernah mengatakan:

أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوْهٍ مُكْفَهِرَةٍ

Artinya: "Rasulullah Saw memerintahkan kami agar menjumpai ahli maksiat dengan wajah masam".

Ungkapan tersebut dinukil oleh Muhammad Faiz al-Math dalam kitab Qabasun min Nūr Muḥammad Saw., Bab 31 Pasal 14, yang bersumber dari riwayat al-Ṭaḥāwī.[58]

10. Hadis Mencegah Kemungkaran Berarti Menolong

Apabila dalam penegakkan amar maruf nahi munkar itu ada yang terluka bahkan terbunuh dari pihak mana pun, itu semua jauh "lebih ringan" dibandingkan dengan siksa Allah Swt yang amat pedih. Dalam sebuah hadis dinyatakan:

قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا اَوْ مَظْلُوْمًا!» فَقَالَ رَجُلٌ: «يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُوْمًا، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ؟!»، قَالَ: «تَحْجُزُهُ—أَوْ تَمْنَعُهُ—مِنَ الظُّلْمِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ نَصْرُهُ»

Artinya: Rasulullah Saw bersabda: "Tolonglah saudaramu, baik *żālim* (penganiaya) ataupun *mażlūm* (teraniaya)!" Shahabat Rasulullah Saw bertanya: "Wahai Rasulullah Saw, kami menolongnya jika ia *mażlūm*, lalu bagaimana kami menolongnya jika ia *żālim*?" Beliau Saw berkata: "Kau cegah ia dari kezalimannya, itulah cara menolongnya".

Demikianlah tuntunan nabawi tentang cara menolong orang yang suka berbuat munkar. Hadis tadi diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, bersumber dari Anas ibn Mālik, sebagaimana dinukilkan al-Nawāwī dalam kitab *Riyāḍat al-Ṣāliḥīn*, Hadis ke-237.

Jadi, jika FPI menindak tegas para pelaku maksiat, bukan karena FPI memusuhi atau serta mereka memerangi mereka. Hal itu justru untuk menolong

58. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 244-250.

mereka dari kemurkaan yang akan mengantarkan mereka kepada murka Allah Swt. FPI berusaha menolong mereka bukan saja dari kemurkaan Allah di dunia mengundang bencana bahkan berupaya menyelematkan mereka dari murka Allah di akhirat yang bisa mengantarkan kepada siksa Neraka.

Kembali kepada prinsip FPI bahwa amar makruf nahi munkar seyogianya dilaksanakan secara bersamaan maka merubah watak adalah bagian dari amar makruf. Sedangkan memerangi kemaksiatan adalah bagian dari nahi munkar, seharusnya keduanya dijadikan secara seimbang dan simultan dalam prakteknya.[59]

Kontruksi pemahaman FPI terhadap hadis-hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 3.1

Konstruksi FPI dalam Memahami Hadis-Hadis Amar Makruf Nahi Munkar

Potongan Hadis	Al-Quran	Hadis Setema	*mukhtalif al-ḥadīs*	Konteks dan Tujuan Hadis	Sarana Berubah &Tujuan Tetap	Hakiki & Majazi	Ghaib & Kasat Mata	Memastikan Makna
وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ				V				V
أَهْرِقِ الْخَمْرَ				V				V

59. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 301-302.

إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِيْ الْأَرْضِ		V		Tujuan				V
إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ				V				V
لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِيْ						Tafsir		V
النَّاسُ كُلُّهُمْ مَوْتَى				Tujuan				V
لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ	V							V
أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ	V	V	V	Tujuan				V
مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا		V				Hakiki		V
اُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا اَوْ مَظْلُوْمً						Tafsir		V

Keterangan:

(V): menyebutkan sesuai indikator. Menyebutkan keterangan berarti menekankan bahwa indikator tersebut yang digunakan. Tidak ada keterangan berarti tidak menyebutkan indikator.

Dari tabel 3.1 menunjukkan bahwa FPI telah berusaha memahami hadis sesuai dengan indikator-indikator yang ditetapkan oleh ahli hadis. Dari delapan indikator yang ditetapkan oleh ahli hadis hanya didapati dua indikator saja yang tidak digunakan, yaitu (1) memahami hadis dengan membedakan antara sarana yang berubah-ubah namun tujuan tetap, dan (2) memahami hadis dengan membedakan alam ghaib dan kasat mata. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa FPI telah memahami hadis secara kontekstualis. Namun, kaidah "العبرة بعموم

اللفظ لا بخصوص السبب" yang digunakan oleh FPI untuk menyingkap hadis yang memiliki asbāb al-wurūd60 dengan tanpa "membedakan sarana yang berubah-ubah dan tujuan tetap" maka akan berdampak pada hadis-hadis terkesan dipahami secara tekstual atau parsial.

Kontruksi pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dikatakan hanya seputar sosial. Itu sebabnya indikator "membedakan alam ghaib dan kasat mata" tidak digunakan oleh FPI untuk memahami hadis-hadis tersebut. Oleh karena itu, rekonstruksi pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar perlu dikaji untuk mengetahui sejauh mana relevansi pemahaman FPI terhadap hadis-hadis tersebut di kondisi sekarang yang semakin krusial dan kompleks. Dalam hal ini akan diuraikan pada bab berikutnya.

60. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 84.

BAGIAN IV

REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS-HADIS AMAR MAKRUF NAHI MUNKAR

Bab ini menganalisa rekonstruksi pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar yang telah termaktub dalam buku *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*. Sebelum melakukan rekonstruksi pemahaman hadis-hadis tersebut, perlu kiranya peneliti menjelaskan kembali kualitas hadis-hadis tersebut untuk mengetahui validitas hadis, apakah hadis benar-benar bersumber dari Nabi Saw atau tidak. Selain itu juga, dengan mengetahui kualitas hadis tersebut maka peneliti terhidar dari memahami hadis yang sia-sia lantaran kualitas hadis tersebut daif.[1] Bahkan tidak ada *ḥujjah* bagi siapapun kecuali dengan hadis yang shahih atau hasan. Oleh karena itu, jika terdapat hadis-hadis amar makruf nahi munkar yang berkualitas daif maka pemahaman hadisnya

1. Al-Khaṭīb merawikan dalam kitab *al-Kifāyah*, dari Ibn al-Mahdī berkata: "لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَشْغَلَ نَفْسَهُ بِكِتَابَةِ أَحَادِيثِ الضُّعَفَاءِ، فَإِنَّ أَقَلَّ مَا فِيهِ أَنْ يَفُوتَهُ بِقَدْرِ مَا يَكْتُبُ مِنْ حَدِيثِ أَهْلِ الضَّعْفِ يَفُوتُهُ مِنْ حَدِيثِ الثِّقَاتِ" yang artinya "tidak selayaknya seseorang menyibukkan diri dengan menuliskan hadis-hadis daif. Sebab, paling sedikit ia akan kehilangan waktu dengan menggunakan waktunya untuk menuliskan hadis-hadis dari perawi yang lemah daripada menuliskan hadis-hadis yang berasal para perawi yang *śiqah*". Lihat Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.thn.), h. 132.

tidak akan direkonstruksi.

Adapun metode tekstualis dan kontekstualis akan diimplementasikan oleh peneliti untuk merekonstruksi pemahaman hadis-hadis amar makruf nahi munkar dengan memperhatikan indikator-indikator yang telah ditetapkan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī, di antaranya adalah (1) memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Qur'an, (2) menghimpun hadis-hadis yang setema, (3) mengompromikan atau men*tarjīḥ* hadis-hadis yang kontradiktif, (4) memahami hadis dengan memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis, (5) memahami hadis dengan membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap, (6) memahami hadis dengan membedakan antara makna hakiki dan majazi, (7) memahami hadis dengan membedakan alam ghaib dan kasat mata, dan (8) memahami hadis dengan memastikan makna dan konotasi lafal hadis.

Membakar Rumah Bagi yang Meninggalkan Shalat Berjamaah

وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرُ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنُ لَهَا، ثُمَّ آمُرُ رَجُلًا فَيَؤُمُّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفُ إِلَى رِجَالٍ فَأَحْرِقُ عَلَيْهِمْ

Artinya: "Demi Yang Jiwaku ada di tangan-Nya sungguh aku ingin memerintahkaan pengumpulan kayu bakar kemudian dikumpulkan kayu tersebut. Setelah itu aku perintahkan untuk dilaksanakan panggilan shalat. Kemudian aku perintahkan seseorang untuk mengimami orang-orang yang shalat (berjamaah di masjid). Sedangkan aku akan mendatangi orang-orang (yang tidak shalat berjamaah), maka aku akan

membakar rumah mereka".[2]

Kualitas hadis di atas shahih karena telah memenuhi kriteria keshahihan al-Bukhārī[3]. Hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Nasā'ī dalam *al-Sunan al-Kubrā*[4] dan *al-Mujtabā min al-Sunan*[5], Ibn Ḥibbān[6], al-Ṭabrānī (W. 360 H.)[7], Mālik[8], Ibn 'Awānah[9], al-Ṭaḥāwī dalam *Syaraḥ Musykil al-Āṡār*[10] dan *Syarḥ Ma'ānī al-Āṡār*[11], al-Baihaqī dalam *al-Sunan al-Kubrā*[12], *Syu'ab al-Īmān*[13] dan *Ma'rifat al-Sunan*[14], al-Syāfi'ī dalam *al-Sunan al-Ma'ṡūrah*[15] dan *Musnad al-Syāfi'ī*[16], al-Baghawī (W. 516 H.)[17],

2. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 81.

3. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, *Bāb Idzā Uqīmat al-Ṣalāh,* Hadis no. 643, h. 130-131; Juz 9, *Bāb Man Intaẓarā Ḥattā Tudfana,* Hadis no. 7224, h. 82.

4. Al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 1, *al-Tasydīd fī al-Takhalluf 'an al-Ṣalā,* Hadis no. 923, h. 446.

5. Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu'aib al-Nasā'ī, al-Mujtabā min al-Sunan (Ḥalb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), Cet. 2, al-Tasydīd fī al-Takhalluf 'an al-Jamā'ah, Hadis no. 848, Juz 2, h. 107.

6. Ibn Ḥibbān, Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān, Juz 5, Bāb Farḍ al-Ja'mā'ah al-A'dzār al-latī Tubīḥu Tarkuhā, Hadis no. 2096, h. 451.

7. Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Awsaṭ* (Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H.), Juz 7, Hadis no. 7221, h. 182.

8. Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī, *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik* (Mesir: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.), Juz 1, *Bāb Ṣalāt al-Jamā'ah 'alā Ṣalāt al-Fadzdz,* Hadis no. 290, h. 129.

9. Abū 'Awānah Ya'qūb ibn Isḥāq al-Asfarā'ī, *Musnad Abī 'Awānah* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.thn.), Juz 1, *Bāb Ījāb Ityān al-Jamā'ah wa al-Farīḍah* Hadis no. 1259, h. 352; Hadis no. 1260, h. 352.

10. Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah al-Ṭaḥāwī, *Syarḥ Musykil Āṡār* (Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1987), Juz 15, *Bāb Bayān Musykil Mā Ruwiya 'an Abī Hurairah min Rasūlillāh Saw fī al-Takhalluf 'an hā al-Wa'īd*, Hadis no. 5871, h. 103.

11. Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah al-Ṭaḥāwī, *Syarḥ Ma'ānī al-Āṡār* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1399 H.), Cet. 1, Juz 1, *Bāb al-Ṣalat al-Wusṭā ay al-Ṣalawāt,* Hadis no. 168, h. 168.

12. Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-'Alī al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (India: Dār al-Ma'ārif, 1344 H.), Cet. 1, Juz 2, *Bāb Mā Jā'a min al-Tasydīd fī Tark al-Jamā'ah min Ghair 'Udzr*, Hadis no. 5127, h. 109.

13. Al-Baihaqī, *Syu'ab al-Īmān*, Juz 3, *Min Syu'aib al-Īmān Bābu fī Rajā' min Allāh,* Hadis no. 2594, h. 56.

14. Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī al-Baiaqī, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āṡār* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.thn.), Juz 2, *Bāb Faḍl al-Jamā'ah wa al-'Udzr bi Tarkihā Ṣalāt al-Jamā'ah,* Hadis no. 337, h. 337.

15. Abū 'Abdillāḥ Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'I (Bairut Dār al-Ma'rifah, 1406 H.), Cet. 1, *Bāb Yajib 'alā man Sami'a al-Nidā'*, Hadis no. 148, h. 102.

16. Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *Musnad al-Syāfi'ī* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.thn.), *Wa min Kitāb al-Imāmah,* Hadis no. 213, h. 52.

17. Al-Ḥusain ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah* (Bairut: al-Maktab al-Islāmiyyah, 1983), Cet. 2, Juz 3, Hadis no. 791, h. 344.

Abū Nu'aim (W. 430 H.)[18], al-Sarrāj (W. 313 H.)[19] dan 'Abd al-Razzāq[20].

Hadis di atas terdapat dalam kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjān*,[21] Kitab al-Masājid, Bab *Faḍl Ṣalāt al-Jamā'ah wa Bayān al-Tasydīd fī al-Takhalluf 'anhā* (Keutamaan salat jamaah dan penjelasan himbauan meninggalkannya) yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadis yang termaktub dalam "*Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*" tersebut merupakan hadis potongan dari kitab al-Bukhārī, adapun redaksi lengkapnya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ».[22]

Artinya: 'Abdulāh ibn Yūsuf telah menceritakan kepada kami, Mālik telah mengabarkan kepada kami, dari Abū al-Zināḍ dari a-A'raj dari Abū Hurairah sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda: "Demi Yang Jiwaku ada di tangan-Nya, sesungguhnya aku ingin memerintahkan

18 Abū Nu'aim Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Aṣfahānī, *Musnad Abī Ḥanīfah* (Riyad: Maktabat al-Kawṡar. 1415 H.), Cet. 1, Ḥammād 'an Ab W'il, h. 83.

19 Muḥammad ibn Isḥāq ibn Ibrāhīm a-Sarrāj al-Ṡaqafī al-Naisābūrī, *Musnad al-Sirāj* (Pakistan: Adāt al-'Ulūm al-Aṡariyyah, 2002), Cet. 1, Bāb fī Taghlīẓ 'alā Man Taraka al-Ṣalāh fī al-Jamā'ah, Hadis no. 684, h. 231.

20 Abū Bakr 'Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan'ānī, *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq* (Bairut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H.), Juz 1, Bāb Syuhūd al-Jamā'ah, Hadis no. 1984, h. 517.

21 Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Lu'lu' wa al-Marjān fī Mā ittafaqa 'alaihi al-Syaihān* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1986), Juz. 1, h. 129.

22 Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī; al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasuulillāh Saw. wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (Bairut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.), Cet. 1, Juz 1, h. 131.

pengumpulan kayu bakar kemudian kayu bakar tesebut dikumpulkan. Setelah itu aku perintahkan shalat maka panggilan shalat dilakukan. Kemudian aku perintahkan seseorang mengimami orang-orang yang shalat. Kemudian sedangkan aku mendatangi akan orang-orang (yang tidak mengikuti shalat berjamaah), maka aku akan membakar rumah mereka. Demi Yang jiwaku ada di tangan-Nya, seandainya salah seorang di antara mereka mengetahui bahwa ia akan mendapatkan tulang berdaging gemuk atau tulang paha yang baik niscaya ia akan hadir (berjamaah) dalam shalat Isya'."

Berdasarkan redaksi lengkap hadis yang disebutkan oleh al-Bukhārī jelas bahwa FPI tidak menyebutkan redaksi "وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرَقًا سَمِيْنًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ" serta hadis yang termaktub dalam bukunya FPI pun berbeda dengan HR. al-Bukhārī dalam segi syakal (i'rāb), Habib Rizieq menggunakan harakah ḍammah (marfū') pada kata-kata "فَأُحَرِّقُ" dan "ثُمَّ آمُرُ", "فَيُؤَذِّنُ", "فَيَؤُمُّ","أُخَالِفُ" padahal kata-kata tersebut seharusnya di-fatḥah (manṣūb) karena ma'ṭūf pada lafaz sebelumnya "أَنْ آمُرَ".

Berdasarkan struktural bahasa Arab, perbedaan i'rāb tersebut memang diperbolehkan dengan syarat adanya argument. Namun, perbedaannya i'rāb jelas tidak dapat dibenarkan karena tidak ada peluang lain untuk dibaca selain dengan i'rāb tersebut (lafal setelah ṡumma manṣūb karena mengikuti lafaẓ "آمر" yang pertama manṣūb dengan āmil nāṣib berupa "an", sedangkan lafaẓ setelah fā' manṣūb juga dengan 'an muḍmarah wujūban). Sedangkan berdasarkan periwayatan hadis, hal semacam ini termasuk riwayat bil makna karena al-ikhtiṣār dan al-taqī' (meringkas dan memotong) dalam periwayatan. Ini diperbolehkan dengan syarat kandungan makna terpelihara.[23] Dengan demikian, hadis yang dikutib oleh FPI tetap terjamin kandungan maknanya.

23 Al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ*, h. 207.

Adapun dari segi kualitas sanad, keabsahannya tidak diragukan karena hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam kitab Ṣaḥīḥ-nya yang secara eksplisit hadis tersebut telah memenuhi keabsahan hadis yang telah ditetapkan oleh Bukhārī. Bahkan kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī termasuk dalam kitab-kitab paling ṣaḥīḥ setelah al-Qur'an.[24]

Hadis tersebut, oleh FPI digunakan dalih untuk melegalkan aksi pembakaran dan menghancurkan tempat maksiat. Sebab hadis ini, menurut Habib Rizieq dalam bukunya "Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar" menunjukkan himmah Rasulullah Saw yang begitu kuat untuk membakar rumah kaum munafiqin yang meninggalkan shalat jamaah meskipun belum pernah terwujud dalam tindakan tetapi tetap menunjukkan sikap tegas Rasulullah Saw.[25]

Apakah memang itu yang dimaksud oleh hadis tersebut?!

Untuk mencapai sasaran penelitian tersebut, maka difokuskan pada matan hadis tentang "membakar". Sebelum itu, kajian analisis bahasa sangat diperlukan agar maksud redaksional atau makna hadis dapat dipastikam bahkan kesulitannnya pun dapat dihilangkan. Pada hadis ini, kata "والذي نفسي بيده" merupakan qasam (sumpah) yang sering digunakan oleh Rasulullah Saw untuk memperingatkan bahwa apa yang diucapkan hal sangat penting. Artinya berbagai hal yang berkaitan dengan hambanya itu atas kekuasaan dan pengaturan-Nya.[26] Kata "لقد هممت" lām jawāb al-qasam, al-hamm "الهم" berarti "الحرص والعزم اى الجد على الأمر، أراد فعله، وما عقد عليه قلب من أمر"[27] yaitu sangat ingin, niat, kemauan yang kuat ,

---

24. 'Taqiyyu al-Dīn Ibn Ṣalāḥ al-Syahrazūrī, *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīṡ* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), h. 14.

25. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 81-82.

26. Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī; bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām ibn Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī* (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 2015), Juz 2, h. 129.

27. Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab* (Bairut: Dār Ṣādir, t.thn.), Cet. 1 , Juz 12, h. 399.

ingin, tekad,[28] dan “القصد” yaitu berniat dan bermaksud.[29] Atas dasar adanya kata “الهم” mengindikasikan perkerjaan apapun itu (mengumpulkan kayu bakar, memerintahkan seseorang untuk menjadi imam shalat atau bahkan membakar rumah) hanyalah gerakan batiniyah (himbauan dan kencaman) dan belum pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw. Oleh karena itu, jika ada kelompok yang melakukan aksi “pembakaran” dengan dalih ini sebenarnya tidak dapat dibenarkan.[30] Penyataan tersebut didukung oleh al-Qāḍī ‘Iyāḍ bahwa Nabi Saw hanya berkeinginan dan tidak pernah melaksanakannya karena dalam konteks ini beliau hanya ingin menekankan dan mempertegas pernyataan tentang shalat jamaah.[31]

Kata “أن آمر بحطب فيحطب” fā’ di sini adalah al-fā‘ al-sababiyyah (huruf aṭaf, fi‘il muḍāri‘ manṣūb atau dibaca naṣab dengan “an” yang tersimpan secara wajib) berfaidah “al-tartīb bi ittiṣāl” atau makna urutan secara langsung.[32] Artinya kayu bakar itu dikumpulkan secara langsung karena ada perintah untuk mengumpulkan kayu tersebut. Dengan demikian hadis ini secara eksplisit menunjukkan bahwa apapun yang dikatakan dan diperintahkan oleh Rasulullah Saw akan dilaksanakan langsung dengan segera oleh Sahabat tanpa menunggu waktu yang lama. Oleh karenanya setelah kata yang didahului kata “perintah atau آمر” (dari Rasulullah Saw) pasti didahului huruf fā bukan ṡumma karena ṡumma “ثم” berfaidah al-tartīb bi al-infiṡāl (makna urutan yang tidak langsung), ini menunjukkan bahwa adanya tenggang waktu dan Sahabat mustahil menangguhkan perintah Rasulullah

---

28. Al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Juz 2, h. 129.

29. Syam al-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf al-Kirmānī, *al-Kawākib al-Durārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ, 1981), Cet. 2, Juz 5, h. 620.

30. Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Umar ibn Ibrāhīm al-Qurṭubī, al-Mufhim li Mā Asykala min Talkhīṡ Kitāb Muslim (Bairut: Dār Ibn Kaṡīr, 1996), Cet. 1, Juz. 2, h. 276.

31. Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī ‘Iyāḍ; al-Musammā Ikmāl al-Mu‘lim bi Fawā’id Muslim* (T.t.: Dār al-Wafā’ li al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr, 1998), Cet. 1, Juz 2, h. 622; Lihat juga Abū ‘Abdillāh al-Sanūsī, *Mukammil Ikmāl al-Ikmāl* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1328 H.), Juz 2, h. 323.

32. Sebagaiman dalam Nadzam Ibn Mālik, “والفاء للترتيب باتصال ** وثم للترتيب بانفصال” Artinya “Huruf *fā’* untuk menunjukkan makna urutan secara langsung dan *ṡumma* untuk menunjukkan makna urutan secaraa terpisah (tidak langsung)”.

Saw.

Kata “ثم أخالف إلى رجال” artinya “أتاه إذا غاب عنه” mendatanginya jika ia tidak mengikuti shalat berjamaah. Rijāl artinya laki-laki dewasa bukan perempuan dan anak-anak. Lelaki yang dimaksud dalam hadis ini adalah bukanlah semua orang mukmin yang kāmil tetapi orang-orang munafik. Al-Qur’an dan sebagaimana Rasulullah Saw bersabda:

حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ ح وَحَدَّثَنَا أَبُوْبَكْرٍ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ—وَاللَّفْظُ لَهُمَا—قَالَا حَدَّثَنَا أَبُوْ مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِيْ صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَثْقَلَ صَلَاةٍ عَلَى الْمُنَافِقِيْنَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ وَصَلَاةُ الْفَجْرِ وَلَوْ يَعْلَمُوْنَ مَا فِيْهِمَا لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَتُقَامَ ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيُصَلِّي بِالنَّاسِ ثُمَّ أَنْطَلِقَ مَعِيْ بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزَمٌ مِنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُوْنَ الصَّلَاةَ فَأُحَرِّقُ عَلَيْهِمْ بُيُوْتَهُمْ بِالنَّارِ»33

Artinya: Ibn Numair telah menceritakan kepada kami, telah menceritakan kepada kami al-A‘masy (*al-taḥmīl*) dan Abū Bakr ibn dan Abū Kuraib—dan lafad milik keduanya—berkata Abū Mu‘āwiyah telah menceritakan kepada kami dari al-A‘masy dari Abū Ṣāliḥ dari Abū Hurairah berkata: Rasulullah Saw bersabda: “Sesungguhnya shalat yang dirasakan berat bagi orang-orang munafik adalah shalat Isya’ dan shalat Shubuh, seandainya mereka mengetahui keutamaannya, niscaya mereka akan mendatanginya meskipun dengan merangkak. Sungguh aku berkeinginan untuk

33. Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyarī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bairut: Dār Jīl, t.thn.), Juz 2, h. 123.

menyuruh seseorang shalat sehingga shalat tersebut didirikan, kemudian aku menyuruh seseorang dan ia mengimami manusia, lalu aku bersama beberapa orang untuk menjumpai satu kaum yang tidak menghadiri shalat maka aku bakar rumah mereka."

Berdasarkan hadis di atas, shalat Isya' dan shalat Shubuh merupakan shalat yang dirasa berat bagi orang munafik karena saat itu cocok untuk tidur, beristirahat bahkan saat itu langit pun masih gelap. Oleh karenanya, keluar melakukan shalat berjamaah menjadi *masyaqqah* bagi orang munafik, sedangkan yang bisa melawan ini hanya mereka yang yakin dan berharap ridha dan pahala dari Allah Swt dan takut atas siksaanya, dan ini adalah sifatnya orang mukmin.[34] Dari hadis di atas menunjukkan bahwa orang yang tidak mengikuti shalat jamaah adalah salah satu sifat orang mukmin yang munafik. Hadis di atas juga didukung oleh penyataan Abdullāh ibn Mas'ūd yang diriwayatkan oleh Muslim:

حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ الْعَبْدِيُّ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ بْنُ أَبِيْ زَائِدَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللهِ: لَقَدْ رَأَيْتُنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنِ الصَّلَاةِ إِلَّا مُنَافِقٌ قَدْ عُلِمَ نِفَاقُهُ أَوْ مَرِيْضٌ إِنْ كَانَ الْمَرِيْضُ لَيَمْشِي بَيْنَ رَجُلَيْنِ حَتَّى يَأْتِيَ الصَّلَاةَ، وَقَالَ: إِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَنَا سُنَنَ الْهُدَى وَإِنَّ مِنْ سُنَنِ الْهُدَى الصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي يُؤَذَّنُ فِيْهِ.[35]

Artinya: Abū Bakr ibn Abī Syaibah telah menceritakan kepada kami, Muḥammad ibn Bisyr al-'Abdī telah

34. Abū al-'Abbās al-Quṭbī, *al-Mufhim*, Juz 2, h. 276.
35. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, h. 124.

menceritakan kepada kami, Zakariyya' ibn Abī Zā'idah telah menceritakan kepada kami, 'Abd al-Malik 'Umair telah menceritakan kepada kami dari Abī al-Aḥwaṣ berkata: 'Abdullāh berkata: "Kami dahulu berpendapat bahwa tidaklah seseorang yang tidak menghadiri shalat (jamaah) melainkan ia orang munafik yang telah jelas kemunafikannya. Meskipun ia sakit, maka ia berjalan dengan cara dipapah di antara dua orang hingga ia menghadiri shalat (berjamaah). Abdullah ibn Mas'ūd berkata: Rasulullah Saw telah mengajarkan kami sunah-sunah petunjuk, dan di antara sunnah petunjuk itu adalah shalat wajib di masjid yang karenanya dikumandangkan adzan."

Al-Qāḍī 'Iyāḍ (W. 544 H.) dalam kitabnya menyebutkan hanya ada dua orang yang menyebabkan ia tidak melakukan shalat berjamaah yaitu munafik atau sakit. Orang yang tidak menghadiri shalat jamaah berarti ia telah meninggalkan sunah Nabi Muhammad Saw. Anjuran itu ada sejak awal Islam yang mengategorikan sebagai munafik bagi mereka yang meninggalkan jamaah.[36]

Dari kedua hadis di atas menguatkan bahwa maksud lafaz *rijāl* pada hadis utama (yang diteliti) adalah orang mukmin yang memiliki munafik. Artinya meninggalkan shalat jamaah merupakan salah satu sifat yang dimiliki oleh orang munafik karena ada indikasi sifat malas atau kesibukan yang secara tidak langsung itu berarti pelaku telah menipu Allah.[37] Dalam hal ini Allah berfirman dalam QS. al-Nisā' ayat 142:

إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ يُخَادِعُوْنَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالَى يُرَاءُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللهَ إِلَّا قَلِيْلًا

36. 'Iyāḍ ibn Mūsā al-Bustī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī 'Īyāḍ al-Musammā Ikmāl al-Mu'lim bi Fawāid Muslim* (Mesir: Dār al-Wafā', 1998), Cet. 1, Juz 2, h. 625-626..

37. Abū al-Fadā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaśīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur'āān al-'Aẓīm* (T.t.: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa Tawzī', 1999), Cet. 2, Juz 2, h. 439.

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang itu hendak menipu Allah, tetapi Allah lah yang menipu mereka. Apabila mereka berdiri untuk shalat, maka melakukan dengan malas. Mereka bermaksud riya' untuk dipuji di hadapan manusia. Maksud mereka tidak mengingat Allah kecuali sedikit sekali."

Kata "فأحرق" artinya himbauan untuk membakar. Kata "عليهم" setelah "*al-taḥrīq* atau membakar" ditujukan hanya sekadar harta atau rumah sebagai hukumannya bukan sekaligus penghuninya.[38] Hal ini sesuai dengan petunjuk HR. Muslim dari jalur Abū Hurairah yaitu:

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقَ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هٰذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُوْ هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيْثَ مِنْهَا وَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ فِتْيَانِيْ أَنْ يَسْتَعِدُّوْا لِيْ بِحُزَمٍ مِنْ حَطَبٍ ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا يُصَلِّي بِالنَّاسِ ثُمَّ تُحَرَّقُ بُيُوْتٌ عَلَى مَنْ فِيْهَا[39]

Artinya: Dan Muḥammad ibn Rāfi' menceritakan kepada kami, 'Abd al-Razzāq telah menceritakan kepada kami, Ma'mar menceritakan kepada kami, dari Hammām ibn Munabbih berkata: ini sebagaiman yang diceritakan kepada kami oleh Abū Hurairah Ra dari Rasulullah Saw, lalu Abū Hurairah Ra menyebuttkan beberapa hadis yang di antaranya, Rasulullah Saw bersabda: "Sungguh aku berkeinginan menyuruh para pemuda untuk menyiapkan kayu bakar, kemudian aku menyuruh seseorang untuk mengimami seseorang, lalu rumah-rumah sekaligus para penghuninya (yang tidak menghadiri shalat jamaah) supaya dibakar."

---

38. Al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Juz 2, h. 129.
39. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Juz 2, h. 123.

Menurut Abū al-'Abbās al-Qurṭubī (W. 656 H.) dalam kitab syarahnya bahwa kata "ثم تحرق بيوت على من فيها" bukan berarti orang meninggalkan shalat jamaah dengan mudahnya boleh dibunuh tetapi ini menunjukkan bahwa dipebolehkan mencegah ahli maksiat secara spontan. Adapun huruf law pada kalimat "وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرَقًا سَمِيْنًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ" termasuk law yang berfaidah tamannī yaitu harapan kosong (mengharapkan sesuatu yang tidak mungkin terjadi). Oleh karena itu, Abū al-'Abbās tidak memahami kata tersebut secara harfiah namun sebuah petunjuk bahwa orang munafik itu tidak mengetahui janji Allah kepada orang yang mengikuti shalat berjamaah sehingga munafik tersebut malas melakukakannya, menganggapnya sebagai hal yang berat untuk dilakukan bahkan mejadikannya sedikit dalam beramal baik. [40]

Berdasarkan analisis bahasa di atas yang diambil dari pernyataan al-Nawāwī (W. 676 H.)[41], dan Abū al-'Abbās[42] menunjukkan bahwa hadis utama menjelaskan tentang keutamaan shalat jamaah dan himmah Rasulullah Saw yang begitu kuat untuk membakar rumah kaum munafiqin yang tidak hadir shalat berjamaah bersama beliau dan Shahabat lainnya di Masjid Madinah. Pernyataan ini senada dengan FPI dengan membahkan bahwa hadis ini juga merupakan keinginan dan belum terwujud dalam bentuk tindakan berupa "pembakaran", namun setidaknya menjadi petunjuk akan ketegasan sikap Nabi Saw.[43]

Namun yang perlu digaris bawahi di sini, ketegasan yang dilakukan oleh Nabi Saw pada hadis ini bukan berarti melegalkan cara "pembakaran" bagi orang yang tidak melakukan shalat jamaah. Meskipun secara hakiki menyebutkan "pembakaran" namun yang dimaksud bukanlah

---

40. Abū al-'Abbās al-Qurṭubī, *al-Mufhim*, Juz 2, h. 278.

41. Abū Zakariyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāl Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāś al-'Arabī, 1392 H), Cet. 2, Juz 5, h. 154.

42. Abū al-'Abbās, *al-Mufhim*, Juz 2, h. 276.

43. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 82.

demikian tetapi "*mubālaghah*" karena para ulama bersepakat mencegah memberi sangsi dalam berjihad dengan cara "membakar". Adanya pencegahan tersebut muncul pasca *al-naskh* tentang larangan menghukum seperti hukuman Allah atau "membakar" dan sebelum itu memang diperbolehkan untuk melakukan hukum dengan "membakar". Berikut HR. al-Bukhārī dari jalur Abū Hurairah yang menyebutkan hukuman tersebut tidak berlaku lagi, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: بَعَثَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ بَعْثٍ فَقَالَ: إِنْ وَجَدْتُمْ فُلَانًا وَفُلَانًا فَأَحْرِقُوْهُمَا بِالنَّارِ، ثُمَّ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِيْنَ أَرَدْنَا الْخُرُوْجَ إِنِّيْ أَمَرْتُكُمْ أَنْ تُحْرِقُوْا فُلَانًا وَفُلَانًا وَإِنَّ النَّارَ لَا يُعَذِّبُ بِهَا إِلَّا اللهُ فَإِنْ وَجَدْتُمُوْهُمَا فَاقْتُلُوْهُمَا.[44]

Artinya: Qutaibah ib Sa'īd menceritakan kepada kami, al-Laiṡ menceritakan kepada kami, dari Bukair dari Sulaimān ibn Yasār, dari Abū Hurairah Ra berkata: Rasulullah Saw mengutus kami dalam pengiriman pasukan, maka Beliau Saw berkata: "Jika kalian menemukan fulan dan fulan maka bakarlah keduanya dengan api". Kemudian Rasulullah Saw bersabda ketika kami hendak berangkat: "Sesungguhnya aku telah memerintahkan kepada kalian agar membakar fulan dan fulan dan sesungguhnya tidak ada yang boleh menyiksa dengan api kecuali Allah. Maka jika kalian menemukan keduanya maka bunuhlah keduanya."

Menurut al-Qasṭalānī (W. 923 H.) dan Ibn Baṭṭāl (W. 449

44. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 4, h. 61.

H.) "وَإِنَّ النَّارَ لَا يُعَذِّبُ بِهَا إِلَّا اللهُ" merupakan khabar yang berupa larangan yang menasakh. Larangan menghukum dengan cara membakar karena itu merupakan azab yang paling pedih serta tidak selayaknya manusia menyerupai salam memberikan azab terhadap makluknya.[45] Api diciptakan oleh Allah untuk memberikan manfaat bukan untuk mendatangkan bahaya.[46] Sedangkan hadis utama disabdakan oleh beliau Saw sesudah munculnya hadis di atas, sehingga pantaslah hukuman tersebut hanya sekadar kencaman yang tidak sampai dilakukan oleh Nabi Saw.

Berdasarkan pemaparan di atas, apakah aksi nahi munkar dengan cara membakar tempat maksiat dibenarkan? Karena pada kenyataannya hadis yang dijadikan hujjah oleh FPI tidak menujukkan akan legalisasi diperbolehkannya "membakar" sebab hal itu tidak dilakukan oleh Nabi Saw. dan juga bertentangan dengan hadis "وَإِنَّ النَّارَ لَا يُعَذِّبُ بِهَا إِلَّا اللهُ" yang menunjukkan dihapusnya boleh menghukum dengan cara menggunakan api. Dengan demikian, tidak bisa dibenarkan jika ada kelompok atau seseorang melakukan dengan cara "membakar".

Rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

---

45. Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr al-Qasṭalānī, *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323 H.), Juz 5, h. 148; dan lihat Ibn Baṭṭāl Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Khalaf, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-ukhārī li Ibn Baṭṭāl* (Riyad: Maktabat al-Rusyd, 2003), Juz 5, h. 172.

46. Al-Qasṭalānī, *Irsyād al-Sārī*, Juz 5, h. 148.

Tabel 4. 1

وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ ..... الخ		
Konstruksi	Konteks & tujuan hadis	Meskipun berdasarkan konteks menunjukkan bahwa pembakaran rumah kaum munafiqin yang meninggalkan shalat jamaah belum terwujud, tetapi hal itu tetap dianggap oleh FPI sebagai ketegasan sikap Rasulullah Saw yang memerintahkan membakar rumah mereka.
	memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).
Rekonstruksi	Konteks & tujuan hadis	Ketegasan sikap Rasulullah Saw dengan adanya perintah membakar rumah kaum munafiqin yang belum terwujud menunjukkan bahwa tujuan hadis bukan berada pada aksi pembakaran tetapi anjuran shalat berjamaah.
	Hadis Setema	Hadis ini diucapkan kembali oleh Rasulullah Saw ketika beliau menjelaskan tentang "seandainya orang munafik tahu keutamaan shalat jamaah". Apalagi konteks hadis tersebut disabdakan pasca hadis larangan "hukuman dengan membakar".
	Sarana yang berubah & tujuan yang tetap	"Membakar rumah orang munafik" sebagai sarana yang berubah dan "anjuran shalat berjamaah" sebagai tujuan yang tetap.

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "وَالَّذِيْ نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ ..... الخ" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "tujuan hadis". FPI menganggap bahwa "tujuan hadis" berupa "pembakaran" sementara ulama lain

menganggapnnya berupa "anjuran shalat jamaah". Selain itu pula, keduanya berbeda dalam penggunaan indikator-indikator dalam memahami hadis. FPI menggunakan indikator "memastikan makna dan konotasi lafal hadis" dan indikator "memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis" dalam memahami hadis. Sedangkan ulama lain menggunakan juga indikator "menghimpun hadis yang setema" dan "membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap".

Hadis Menghancurkan Wadah Khamar

أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ

> *Artinya: "Tumpahkan khamarnya dan pecahkan tongnya"*

Selain hadis tentang pembakaran rumah bagi yang meninggalkan shalat berjamaah di atas, hadis di atas juga digunakan oleh FPI sebagai legalisasi pembakaran dan penghancuran tempat maksiat khusus kawasan aksi nahi munkar yang tidak bisa terselesaikan.[47]

Ketika hadis ini dibaca, penulis berfikir: "bisa jadi hadis ini berkualitas *daif* karena tidak semua yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzī (W. 279 H.)[48] adalah shahih." Setelah ditelusuri, menurut al-Ṣabābiṭī[49] dan al-Albānī[50] kualitas sanadnya adalah *daif* karena terdapat perawi Laiṡ ibn Abī Sulaim *ḍa'īf al-ḥadīṡ*. Pernyataan ini sesuai dengan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī[51] dalam kitabnya bahwa al-Laiṡ ibn Abī Sulaim

47. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 82.
48. Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, Juz 5, *Bāb Mā Jā'a fī Bay' al-Khamr wa al-Nahy Dzālika,* Hadis no. 1293, h. 99.
49. Al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥważī*, Juz 4, h. 188.
50. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf al-Ṣaghīr wa Ziyādatuhu*, h. 492.
51. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahżīb*, h. 464.

(W. 148 H) itu *ṣadūq ikhtalaṭa jiddan wa lam yatamayyaz ḥadīṡahu faturika* atau “ia *ṣadūq* tetapi hafalannya sangat bercampur bahkan ia tidak bisa membedakan hadisnya. Maka hadisnya ditinggalkan”.

Hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Dāruquṭnī (W. 385 H.)[52], al-Ṭūsī (W. 312 H.)[53] dan al-Ṭabrānī dari jalur Abū Ṭalḥah. Namun setelah diteliti, terdapat hadis *ḥasan al-isnād* yang serupa, yaitu:

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ السُّدِّيِّ عَنْ أَبِي هُبَيْرَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَيْتَامٍ وَرِثُوا خَمْرًا، قَالَ: أَهْرِقْهَا، قَالَ: أَوَ لَا نَجْعَلُهَا خَلًّا. قَالَ: لَا[54]

Artinya: “Wakī‘ telah menceritakan kepada kami, Sufyān telah menceritakan kepada kami, dari Abū Hubairah dari Anas ibn Mālik Ra., sesungguhnya Abū Ṭalḥah bertanya kepada Nabi Saw tentang seorang anak yatim yang mempunyai warisan berupa khamar. Beliau bersabda: “Buanglah!” Abū Ṭalḥah berkata: “Tidakkah sebaiknya kita menjadikannya cuka?” beliau menjawab, “Tidak”.

Hadis di atas merupakan matan dari *asbāb al-wurūd* sebagai berikut:

حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ لَيْثًا يُحَدِّثُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبَّادٍ، عَنْ أَنَسٍ، عَنْ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ، إِنِّي اشْتَرَيْتُ

52. Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Umar al-Dāruquṭnī al-Baghdādī, *Sunan al-Dāruquṭnī* (Bairut: Dār al-Ma’rifah, 1966), Juz 4, Hadis no. 1, h. 265.

53. Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Naṣr al-Ṭūsī, *Mukhtaṣar-Mustakhraj al-Ṭūsī ‘alā Jāmi’ al-Tirmidzī* (Madinah: Maktabat al-Ghurabā’ al-Aṡariyyah, 1415 H), Cet. 1, Juz 6, *Bāb Mā Jā’a fī Nahy ‘an Bay’ al-Khamr*, Hadis no. 1202, h. 5.

54. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 19, h. 226.

خَمْرًا لأَيْتَامٍ فِي حِجْرِي، قَالَ: أَهْرِقِ الخَمْرَ، وَاكْسِرِ الدِّنَانَ.

Artinya: Ḥumaid ibn Mas‘adah telah menceritakan kepada kami, berkata: al-Mu‘tamar ibn Sulaimān telah menceritakan kepada kami berkata: Saya mendengar Laiṡ bercerita, dari Yaḥyā ibn ‘Abbād, dari Anas, dari Abū Ṭalḥah sesungguhnya ia berkata: "Wahai Nabi Saw, sesungguhnya aku memperjualbelikan khamar untuk anak-anak yatim yang dalam tanggunganku, Nabi Saw menjawab: "Tumpahkanlah khamarnya dan pecahkan tongnya".[55]

Asbāb al-wurūd hadis di atas, juga disebutkan oleh FPI secara lengkap dalam bukunya bahwa sebelum masuk Islam, Abū Ṭalḥah Ra. memperjualbelikan khamar untuk menghidupi anak yatim yang di rumah. Setelah masuk Islam, banyak khamar yang masih tersisa di rumah, kemudian ia meminta izin kepada Rasulullah Saw untuk membuat cuka dari sisa khamar yang masih ada, lalu permohonan itu ditolak oleh Rasulullah Saw dan bersabda:

أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدَّنَانَ

Artinya: "Tumpahkanlah khamarnya dan pecahkan tongnya".[56]

Menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-mu'tabarah* (yang disepakati oleh ulama) adalah tempat yang berisikan khamar cukup dengan dibersihkan bukan dihancurkan. Ketika tempat itu dicuci, suci dan tempatnya bisa dimanfaatkan kembali maka merusak tempat-tempat itu tidak diperbolehkan. Jika tidak bisa dicuci, tidak suci dan tempatnya tidak dapat dimanfaatkan lagi maka merusak tempat khamar

55. Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmidżī* (Bairut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), h. Juz 2, h. 579.

56. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Mungkar*, h. 82.

diperbolehkan sebagaimana hadis: "*tumpahkan khamar dan pecahkan tongnya*". Adapun isyarat diperbolehkannya merobek-robek tempayang (tempat khamar) itu berlandaskan hadis "*Rasulullah Saw pernah mengajak Syafarah ke pasar. Di pasar tersebut ada kantong-kantong untuk menyimpan khamr yang di bawa ke Syam maka kantong-kantong tersebut diisayat-sayat*". Kedua hadis tersebut ditetapkan oleh kelompok tertentu untuk memerintahkan menghancurkan tempat khamr dan mensayat-sayat kantong-kantongnya sebagai hukuman pelakunya.[57]

Berdasarkan penjelasan di atas, menunjukkan bahwa menuangkan khamar dan memecahkan tongnya telah dilakukan oleh Rasulullah Saw. Ketika disandingkan *maqashid al-syarī'ah*, maka yang dilakukan oleh Rasulullah Saw telah mencakup dalam aspek *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-aql, ḥifẓ māl* dan *al-nasab*. Meskipun satu aspek *ḥifẓ al-māl* lainnya telah diabaikan. Artinya dikatakan *ḥifẓ al-dīn* dan *al-nafs, aql* karena dari minum khamar seseorang akan kehilangan akal yang bisa menyebabkan perkelahian (seperti sebab turunnya ayat tentang keharaman khamar, QS. al-Nisā' ayat 43)[58], dan perkelahian bisa menimbulkan kematian. Dikatakan *ḥifẓ al-Māl* karena peminum khamar telah mengeluarkan uang demi hal yang tidak bermanfaat. Bahkan jika akses kemanfaatan ada maka hanya sedikit dan madharat jauh lebih besar dari akses manfaat (QS. al-Baqarah ayat: 219)[59]. Dikatakan *ḥifẓ al-nasab* karena jika kebiasaan minum khamar dilakukan terus menerus maka anak terurunan bisa mengikuti jejaknya. Dengan demikian, khamar diharamkan oleh syariat.

Di sisi lain, bejana yang digunakan untuk tempat khamar ada yang terbuat dari pelepah kurma dan ada yang

57. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 5, h. 136-137.

58. QS. Al-Nisā' 43, "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا (34)"

59. QS. Al-Baqarah 219, "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (912)".

terbuat dari tanah liat. Jika dirobek atau dipecahkan maka tidak akan mendatang madharat yang besar. Apalagi posisi Nabi Saw (saat meriwayatkan hadis tersebut) sebagai penguasa Arab sehingga apa diperintahkan oleh Rasulullah Saw pasti dilakukan oleh para Sahabat. Dengan demikian, jika pembersihan tempat maksiat dilakukan di Indonesia maka hal itu sangat memungkinkan agar kemaksiatan tidak merajalela di mana-mana dan *maqāṣiḍ al-syarī'ah* tetap terjaga. Namun, tidak semua orang yang memiliki wewenang untuk membersihkan tempat maksiat dengan cara "menghancurkan, menumpahkan dan merobeknya" karena yang berwenang atas tindakan tersebut adalah mereka yang menjadi petugas negara. Cara-cara tersebut pun bukan berarti batasan karena terlihat dengan adanya hadis-hadis yang telah disebutkan di atas tidak hanya dengan menghancurkan saja atau menyobeknya saja. Itu semua menunjukkan bahwa caranya yang lakukan Nabi Saw hanyalah sebagai *misāl* yang harus dilakukan sesuai kebijakan penguasa.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 4. 2

أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ		
Konstruksi	*Konteks & tujuan hadis*	Konteks adanya larangan jual beli khamar dan perintah untuk menumpahkan khamar serta menghancurkan tongnya dan menganggap tindakan "menumpahkan khamar dan menghancurkan tongnya" sebagai "tujuan hadis".
	memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).

Rekonstruksi	*Ayat*	Filsafat larangan minum khamar
	Konteks & tujuan hadis	(Konteksnya sesuai dengan konteks yang diajukan oleh FPI) namun perbedaannya dari "tujuan hadis".
	Sarana yang berubah & tujuan yang tetap	"khamar dan tindakan berupa menumpahkan dan memecahkan" dianggap sebagai "sarana yang berubah" dan "khamar itu haram dan najis" dianggap sebagai "tujuan yang tetap".

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "tujuan hadis". FPI menganggap "menuangkan khamar dan memecahkan tongnya" sebagai tujuan hadis tersebut sementara ulama lain menganggap "khamar itu haram dan najis" sebagai tujuannnya yang tetap dan sarana yang berubah berupa "tindakan menumpahkan dan menghancurkan" tempat maksiat. Selain itu pula, keduanya berbeda dalam penggunaan indikator-indikator dalam memahami hadis. FPI menggunakan indikator "memastikan makna dan konotasi lafal hadis" dan indikator "memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis" dalam memahami hadis. Sedangkan ulama lain menggunakan juga indikator selain itu, yaitu "sesuai petunjuk al-Qur'an" dan "membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap".

Hadis Tidak Mempedulikan Kesalahan Berarti Meridainya

«إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِي الْأَرْضِ، كَانَ مَنْ شَهِدَهَا فَكَرِهَهَا

أَوْ أَنْكَرَهَا كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهَا، وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَرَضِيَهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا»

Artinya: "Jika kesalahan dilakukan di atas muka bumi, maka siapapun yang menyaksikannya dan membencinya atau mengingkarinya sam seperti ia tidak pernah menyaksikanya. Dan siapa yang tidak menyaksikannya namun ia meridainya sama seperti ia menyaksikannya".[60]

Berikut ini sanad sekaligus matan hadis di atas:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ أَخْبَرَنَا أَبُوْ بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُغِيْرَةُ بْنُ زِيَادٍ الْمُوْصِلِى عَنْ عَدِيٍّ بْنِ عَدِيّ عَنِ الْعُرْسِ بْنِ عَمِيْرَةَ الْكِنْدِى عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِي الْأَرْضِ، كَانَ مَنْ شَهِدَهَا فَكَرِهَهَا» وَقَالَ مَرَّةً: «أَنْكَرَهَ—كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهَا، وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَرَضِيَهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا»

Hadis di atas diriwayatkan oleh Abū Dāwud[61], al-Ṭabrānī[62], Ibn Qāni' (W. 315 H.)[63] dari jalur 'Ars al-Amīrah al-Kindī. Al-'Iṣām al-Ṣabābiṭī[64], Nūr al-Dīn al-Harwī[65] dan al-Albānī[66] menyebutkan bahwa kualitas

60. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 108.

61. Abū Dāwud al-Sajastānī, *Sunan Abī Dāwud,* Juz 4, *Bāb al-Amr wa al-Nahy*, Hadis no. 4347, h. 218.

62. Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad ibn Ayyūb al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr* (al-Mūṣal: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983), Cet. 2, Juz 17, *'Ars ibn 'Amīrah al-Kindī,* Hadis no. 345, h. 139.

63. Abū al-Ḥusain 'Abd al-Bāqī Qāni', *Mu'jam al-Ṣaḥābah* (Madinah: Maktabat al-Ghurabā''al-Aśariyyah, 1418 H.), Cet. 1, Juz 2, *Ḥuruf al-Ṣād,* Hadis no. 850, h. 309.

64. Abū Ṭayyib Muḥammad Syams al-Ḥaqq al-'Aẓīm Ābādī, *'Awn al-Ma'būd* (Kairo: Dāal-Ḥadīś, 2001) Juz 7, Hadis no. 4337, h. 423.

65. Nūr al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad al-Mulā al-Harwī, *Murqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misyhāt al-Maṣābīḥ* (Bairut: Dār al-Fikr, 2002), Cet. 1, Juz 8, h. 3212.

66. Al-Albānī, *al-Ṣaḥīḥ wa la-Ḍa'īf al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatuhu* (Arab Saudi: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 2000), Hadis no. 691, h. 70.

hadis ini ḥasan karena terdapat perawi Mughīrah ibn Ziyād al-Mūṣilī *ṣadūq lahu auhām*[67]. Penyataan ini pun senada dengan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī bahwa al-Mughīrah ibn Ziyād al-Bajalī memiliki kunyah Abū Hisyām al-Mūṣilī (W. 152 H). Ia *ṣadūq lahu awhām*.[68]

Terkait hadis ini, Ibn Rajab dalam kitabnya menguraikan bahwa barangsiapa yang menyaksikan kejahatan dan membencinya dengan hatinya, maka ia seperti orang yang tidak menyaksikannya. Kondisi ini digunakan oleh orang jika ia tidak kuasa mengingkari kejahatan tersebut dengan lisan dan tangannya. Siapapun yang meridai kemungkaran padahal mampu mengingkarinya meskipun tidak menyaksikannya secara langsung, maka hal itu seperti ia menyaksikannya. Bahkan paling buruknya hal yang haram adalah hilangnya mengingkari (meridai) kemungkaran dengan hati. Oleh karena itu, mengingkari kemungkaran dengan hati hukumnya wajib ain bagi seluruh orang muslim dalam keadaan apapun karena tidak ada seorang pun dan apapun yang bisa menggugurkan kewajiban mengingkarinya. Adapun mengingkari kemungkaran dengan "tangan" dan "lisan" itu dilakukan ketika ia mampu.[69]

Secara umum jika dilakukan penelusuran terhadap hadis di atas maka akan ditemukan dua kajian yang sangat menarik di antara ulama pensyarah hadis dan ulama tafsir, karena secara tidak langsung hadis ini dikutip oleh dua kelompok ulama tersebut namun dalam menjelaskannya terdapat dua tema yang berbeda.

Dari kitab syarah hadis maka akan didapati beberapa ulama yang mensyarah hadis tersebut, di antaranya adalah Nūr al-Dīn al-Mulā al-Harwī (W. 1014 H.) yang mensyarah

---

67. Ini memperoleh tingkatan *ta'dīl* yang kelima. Lihat Abū Faḍl Aḥmad ibn 'Alī Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahżīb* (Suriya: Dār al-Rasyīd, 1986), h. 80-81.

68. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahżīb*, h. 543.

69. Abū a-Farj 'Abd al-Raḥmā ibn Aḥmad ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulum wa al-Hikam fī Syarh Khamsīn Ḥadiśan min Jawāmi' al-Kalim* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1408 H.), h. 321.

dalam kitabnya[70] dan Faiṣal ibn 'Abd al-'Azīz al-Najdī (W. 1376 H.)[71]. Dalam model pensyarahan yang dikemukakan dalam kitab mereka menunjukkan adanya kecenderungan dalam melakukan pensyarahan yang bersifat kebahasaan karena jika diamati lebih lanjut hasil dari syarah yang mereka tulis memiliki kedekatan makna dengan penjelasan yang ditulis oleh Rizieq Shihab dalam kitabnya. Penjelasan yang diberikan dalam syarah tersebut menunjukkan adanya keterkaitan hadis dengan upaya pergerakan amar makruf nahi munkar dan pemahaman Sayyid Qutub (W. 1386 H.) dalam kitab fi Ẓilāl al-Qur'ān [72]menunjukkan adanya kedekatan makna dengan hadis lain yang diusung oleh FPI seperti hadis yang memerintahkan untuk berjihad serta kewajiban untuk menegakkan keadilan di depan raja yang zalim.

Masing-masing pensyarah menjelaskan bahwa hadis ini merupakan syarah daripada ayat QS. Āli 'Imrān ayat 181 sebagaimana berikut:

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

Artinya: "Sungguh Allah telah mendengarkan perkataan orang-orang Yahudi yang mengatakan: sesungguhnya Allah itu miskin dan kami kaya. Kami akan mecatat perkataan mereka dan perbuatan mereka membunuh nabi-nabi tanpa hak (alasan yang benar), dan kami akan mengatakan (kepada mereka). Rasakanlah olehmu azab yang membakar."

Menjadi satu hal yang menarik saat pemahaman ditarik

70. Nūr al-Dīn al-Harwī, *Murqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Maṣāīḥ*, Juz 8, h. 3212.

71. Faiṣal ibn 'Abd al-'Aẓīẓ al-Najdī, *Taṭrīẓ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Riyad: Dār al-Āṣamah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2002), Cet. 1, h. 148.

72. Sayyid Quṭb Ibrāhīm, *Fī Żilāl al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Syurūq, t.thn.), Juz 1, h. 448.

kepada penafsiran yang ditulis oleh beberapa ulama tafsir seperti halnya Tafsir al-Qurṭubī (W. 671 H.)[73], Tafsir Ibn Kaśīr (W. 774 H.)[74], Tafsir al-Wasīṭ karya Ṭanṭawī (W. 1431 H.)[75], serta Tafsir al-Munīr karya al-Zuḥailī[76]. Penafsiran yang ditulis oleh masing-masing ulama tersebut menunjukkan bahwa yang dimaksud oleh hadis tidak semerta-merta berkaitan dengan perintah untuk amar makruf nahi munkar dalam segala bidang, tetapi lebih mengarah kepada pemahaman yang berkaitan dengan kelompok Yahudi.

Tidak ada satupun bangsa (rakyat) di dunia yang menandingi kriminal buruknya orang Yahudi. Mereka tidak pernah membatasi tindakan buruknya terhadap manusia. Bahkan tindakan tersebut melewati batas Allah dan para Rasulnya. Mereka (Yahudi) mengatakan: "Allah itu miskin dan kami kaya raya" dan mereka juga telah membunuh para Nabi tanpa alasan yang benar. Atas perbuatannya tersebutlah Allah menegur mereka di dalam al-Qur'an serta memberi peringatan keras berupa azab neraka. Sebagian salaf dan khalaf meridai tindakan kriminal mereka. Oleh karenanya, tindakan kriminal orang-orang *mutaakhirin* dianggap benar, dan menyandarkan bahwa tindakan tersebut telah terjadi di zaman salaf sementara jarak antara salaf dan khalaf kurang lebih 700 tahun. Ini menunjukkan bahwa rida terhadap kemaksiatan berarti bermaksiat.[77]

Secara umum ayat tersebut menunjukkan bahwa di antara salah satu kebiasaan dari orang-orang Yahudi adalah menghina Nabi Muhammad Saw. Mereka menganggap bahwa apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw berupa ajaran

---

73. Syam al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Riyad: Dār 'Ālam al-Kub, 2003), Juz 4, h. 295.

74. Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 3, h. 163.

75. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm* (Mesir: Dār Nahḍah, 1997), Juz 2, h. 357.

76. Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H), Juz 4, h. 189.

77. Ṭanṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Juz 2, . 357; lihat juga al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 4, h. 189.

Islam merupakan hasil dari jiplakan terhadap ajaran mereka yang sudah ada sebelumnya. Dalam penjelasan lebih lanjut, mereka juga menyatakan bahwa Allah menulis kebohongan mereka. Bahkan pada masa klasik dulu, mereka rida dan diam ketika banyak dari para nabi telah dibunuh.

Keterangan adanya kediaman dan keridaan mereka dengan perlakuan yang dilakukan oleh kaum salaf dari kelompok Yahudi lah yang menjadi salah satu landasan hadis utama di atas muncul. Jadi, secara tidak langsung dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan hadis (*Jika kesalahan dilakukan di atas muka bumi, maka siapapun yang menyaksikannya dan membencinya atau mengingkarinya sama seperti ia tidak pernah menyaksikannya. Dan siapa yang tidak menyaksikannya namun ia meridainya sama seperti ia menyaksikannya*) adalah keridaan kelompok Yahudi saat menyaksikan para utusan dibunuh dan tidak melakukan pengingkaran terhadap hal tersebut. Lebih lanjut perlu diketahui bahwasanya hal ini terus dimaklumi oleh generasi setelahnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, menunjukkan bahwa hadis ini ada 2 unsur penting dalam menegakkan amar makruf nahi munkar, yaitu (1) pentingnya menyertakan "hati" dalam menegakkan nahi munkar. Jika seseorang tidak memungkinkan atau tidak mampu menegakkan nahi munkar dengan "tangan" dan "lisan" maka harus menyertakan hati. Hal ini juga membuktikan bahwa "menggunakan hati" adalah solusi terakhir dalam menegakkan amar makruf nahi munkar. Secara tidak langsung, pernyataan tersebut menentang pemahaman FPI bahwa solusi terakhir dalam menegakkan nahi munkar adalah sikap tegas dan keras; (2) bahayanya menggunakan tindakan yang melampaui batas. Oleh karenanya, perlunya bersabar serta membatasi segala tindakan dengan memperhatikan mafsadah dan madaratnya demi kemaslahatan bersama, khususnya dalam menjalankan

amar makruf nahi munkar.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 4. 3

<table>
<tr><td colspan="3">إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِي الْأَرْضِ ... الخ</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Konstruksi</td><td>Hadis yang setema</td><td>(1) Membiarkan kemaksiatan dengan tangan, lisan dan hati sama dengan meridai kemaksiatan tersebut.
(2) sikap lembut wajib dikedepankan dan sikap tegas jika tiada jalan. Hal ini digunakan untuk menciptakan konsep menegakkan Amar Makruf Nahi Munkar secara kāffah)</td></tr>
<tr><td>memastikan makna</td><td>(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).</td></tr>
</table>

Rekon-struksi	Ayat	Ayat ini menceritakan tentang Yahudi
	Hadis yang se-tema	(1) senada dengan FPI yaitu membiarkan kemungkaran sama dengan meridainya. (2) cara yang terpenting ketika menghadapi kemungkaran adalah hati. Ini menunjukkan bahwa butuhnya kemampuan untuk mengingkari kemungkaran. Jika tidak mampu dengan lisan atau tangan (berisiko atau mendatangkan madarat lebih besar) maka cara mengingkari kemungkaran dengan hati merupakan cara yang terbaik.
	Konteks & tu-juan hadis	Konteks ini menceritakan tentang keburukan orang Yahudi. Salah satunya yaitu keridaan mereka atas terbunuhnya para Nabi Saw. Namun tujuan hadis adalah larangan bertindak melampaui batas.
	Sarana yang berubah & tu-juan yang tetap	Larangan terhadap Yahudi untuk bertindak melampaui batas merupakan tujuan hadis. Sarana yang berubah adalah Yahudi menganggap Nabi Saw sebagai penjiplak ajaran mereka sehingga mereka Yahudi klasik membunuh para Nabi). Adapun menegakkan Amar Makruf Nahi Munkar harus mempertimbangkan mafsadah dan madarat.

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "إِذَا عُمِلَتِ الْخَطِيْئَةُ فِي الْأَرْضِ ... الخ" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "tujuan hadis". FPI menganggap bahwa sikap lembut wajib dikedepankan dan sikap tegas jika tiada jalan. Hal ini berdampak pada legalisasi cara kekerasan. Ulama lain menganggap bahwa cara yang terpenting ketika menghadapi kemungkaran adalah hati. Ini menunjukkan bahwa butuh kadar kemampuan untuk mengingkari kemungkaran. Artinya suatu keharusan untuk berdakwah dengan menggunakan

cara sebaik-baiknya tanpa melebihi kadar kemampuan. Selain itu pula, keduanya berbeda dalam penggunaan indikator-indikator dalam memahami hadis. FPI menggunakan indikator pemahaman hadis berupa "memastikan makna dan konotasi lafal hadis" dan "menghimpun hadis setema". Sedangkan ulama lain menggunakan juga indikator selain itu, yaitu "sesuai petunjuk al-Qur'an", "memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis" serta "membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap".

Hadis Memotong Tangan Pencuri

أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنَ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُوْمِيَّةِ الَّتِيْ سَرَقَتْ، فَقَالُوْا: «مَنْ يُكَلِّمُ فِيْهَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟» فَقَالُوْا: «مَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟»، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ اللهِ تَعَالَى ؟!»، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوْا إِذَا سَرَقَ فِيْهِمْ الشَّرِيْفُ تَرَكُوْهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيْهِمُ الضَّعِيْفُ أَقَامُوْا عَلَيْهِ الْحَدَّ! وَايْمُ اللهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»

Artinya: Bahwasanya orang-orang Quraisy disedihkan oleh urusan wanita Makhzumiyyah yang telah mencuri. Mereka berkata: "Siapa yang akan membicarakan urusannya kepada Rasulullah Saw?". Sebagian lainnya

berkata: "Siapa yang berani selain Usamah Ibnu Zaid sang kesayangan Rasulullah Saw?" Usamah pun berbicara kepada beliau Saw., maka berkatalah Rasululah Saw: "Apakah kau akan memberikan bantuan syafaat dalam hukum had yang menjadi ketentuan Allah Swt?!". Kemudian beliau Saw berdiri berkhutbah dan bersabda: "Sesungguhnya telah dibinasakan umat sebelum kamu karena mereka jika seorang ningrat mencuri dibiarkan, dan jika seorang rakyat jelata mencuri baru dijalankan hukum. Demi Allah, andaikan Fatimah putri Muhammad mencuri niscaya aku potong tangannya."

Kualitas hadis di atas adalah shahih karena diriwayatkan dari Muslim. [78] Hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Tirmidzī[79]dan al-Baihaqi dalam *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āṡār*.[80]

FPI memahami bahwa hadis di atas menjelaskan tentang ketegasan Rasulullah Saw dalam urusan hak Allah Swt dan keadilan beliau dalam menegakkan permasalahan di tengah kehidupan umatnya tanpa pandang bulu. Riwayat di atas menjadikan Fatimah bintu Muhammad sebagai contohnya karena Fatimah merupakan keluarga Nabi Saw yang paling mulia dan paling disayang oleh Rasulullah Saw. Bahkan penyebutan nama "Fatimah" dan tanpa menyamarkannya bukan bermaksud merendahkan Fatimah az-Zahrah melainkan menjadi isyarat berapa tinggi kedudukan Fatimah di sisi Allah. Dengan demikian, Nabi Saw ingin menunjukkan kepada para Sahabat bahwa hukum keadilan berlaku tidak hanya wanita Makhzumiyyah tersebut melainkan berlaku juga untuk putri kandungnya yang jauh mulia, terhormat dan tercinta.[81]

---

78. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 5, *Bāb Qaṭ' al-Sāriq al-Syarīf wa Ghairihi wa al-Nahy 'an al-Syafā'ah fī al-Ḥudūd,* Hadis no. 4506, h. 1315.

79. Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, Juz 3, *Bāb Mā Jā'a fī Karāhiyyat an Yusyaffa'a fī al-Ḥudūd*, Hadis no. 1430, h. 89.

80. Al-Baihaqī, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āṡār*, Juz 13, Hadis no. 5504, h. 76.

81. Habib Rizieq, *Dilaog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 113.

Berkaitan tentang pemahaman hadis tersebut juga, para ulama sependapat dengan pernyataan FPI di antaranya yaitu Syaikh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uṡaimīnī (W. 1421 H.)[82] dalam kitab syarahnya dan Muḥammad al-Amīn al-'Alawī[83]. Mereka menjelaskan bahwa Rasulullah Saw bersumpah meskipun jika Fatimah binti Muhammad lebih mulia secara nasab dibandingkan dengan perempuan Bani Makhzum tersebut —bahkan Fatimah adalah pemimpin para wanita di Surga— itu mencuri maka Rasulullah Saw sendiri yang akan memotong tangannya. Ini menunjukkan bahwa "Inilah bentuk keadilan" bukan atas dasar mengikuti hawa nafsu tetapi ditegakkan sesuai hukum Allah.

Berdasarkan pendapat tersebut, mengisyaratkan bahwa ada 3 unsur penting dalam kepemimpinan yaitu 1) kewajiban seorang pemimpin terhadap anggota. Maksudnya adalah seorang pemimpin negara, ulama, hakim, kepala suku dan sejenisnya haruslah menegakkan hukum secara adil kepada siapapun yang melanggar hukum. Mereka tidak boleh memihak seorang pun meskipun karena hubungan dekat, kekayaannya, kemuliaannya di masyarakat atau sebab lainnya. Hal ini sesuai dengan petunjuk QS. al-Nisā' ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58)

Artinya: "Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia

---

82. Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad al-'Uṡaimīn, *Syarḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥin* (Riyad: Dār al-Waṭan li al-Nusyūr, 1426 H.), Juz 3, h. 129.

83. Muḥammad al-Amīn ibn 'Abdillāh al-Uramī al-Hararī, *al-Kawkab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Mekah: Dār al-Mihāj, 2009), Cet.1, Juz 424.

hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pelajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat."

Sabab al-nuzūl ayat ini adalah: Diriwayatkan dari Ibn Abbās: setelah Rasulullah Saw memasuki kota Mekah pada hari pembebasan, kunci pintu Ka'bah dikuasai oleh 'Uṡmān ibn Ṭalḥah –sebagai petugas pembawa kunci Ka'bah—. Uṡmān ibn Ṭalḥah tidak mau memberikan kunci tersebut kepada Rasulullah Saw. Kemudian Ali merebut kunci Ka'bah dari 'Uṡmān ibn Ṭalḥah secara paksa untuk membuka Ka'bah. Lalu Rasulullah Saw masuk ke dalam Ka'bah dan salat dua raka'at. Setelah beliau keluar dari Ka'bah, 'Abbās tampil di depannya dengan meminta kunci tersebut agar diserahkan kepadanya dan meminta diberi jabatan pemelihara Ka'bah serta jabatan penyediaan air untuk jamaah haji. Kondisi inilah yang menyebabkan ayat ini turun. Oleh karena itu, Rasulullah Saw memerintahkan Ali bin Abi Thalib mengembalikan kunci kepada 'Uṡmān ibn Ṭalḥah dan meminta maaf kepadanya atas perbuatannya merebut kunci itu secara paksa.[84]

Berdasarkan pernyataan tersebut, ayat ini memerintahkan supaya menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya. Amanah seseorang terhadap sesamanya harus dilaksanakan: "mengembalikan kunci kepada pemiliknya dengan tidak kurang suatu apapun". Selain itu, juga perintah bagi penguasa terhadap rakyat untuk tidak membeda-bedakan atau berlakuk adils di dalam pelaksanaan hukum sekalipun terhadap keluarga maupun anak sendiri "*law saraqat fāṭimah bintu muḥammadin saraqat laqaṭa'tu yadahā*". Perintah berbuat adil tidak hanya berlaku untuk penguasa terhadap rakyatnya, melainkan seluruh manusia diharuskan berlaku adil dalam setiap tindakannya untuk mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat.

2) Kewajiban seorang yang anggota (rakyat) terhadap

84. Kemenag Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsinya,* Jilid 2, h. 196.

pemimpin. Maksudnya rakyat harus mengikuti dan menaati apa yang diucapkan dan ditetapkan oleh seorang pemimpin; 3) ketetapan atau yang kita kenal dengan "adanya peraturan". Dalam hal ini, hukum potong tangan merupakan salah satu contoh "peraturan atau ketetapan" pada masa Nabi Saw.

Selain pelajaran tentang "keadilan", bagi FPI pelajaran lainnya yang didapatkan dari hadis ini adalah (1) tidak ada hukum tawar menawar dan kompromi (syafaat) berkaitan hukum Allah secara mutlak. Oleh karena itu, bagi FPI termasuk fitnah jika ada kelompok menolak hukum Allah dengan alasan khawatir menindas dan mendiskriminasikan minoritas atau agar negara yang majemuk dan plural tidak berpecah belah atau hukum Allah sudah kadaluarsa, tidak relevan, tidak manusiawi bahkan sadis, kejam dan biadab. 2) Rasulullah Saw marah terhadap sikap sejumlah yang meminta dispensasi dalam meneggakkan hukum. Lalu bagaimana penolakan dan pelecehan hukum Allah yang dilakukan oleh sebagian umat Islam di zaman ini?! Sementara mereka bukan anak atau pun cucu kesayangan Nabi Saw., bukan pula Shahabat beliau Saw dan bukan juga generasi umat terbaik yang mendapat jaminan rida Allah Swt.[85]

Secara tidak langsung, pemahaman hadis tersebut digunakan oleh FPI untuk mengkritik atau menentang hukum negara Indonesia, khususnya "hukum pidana". Apakah memang hukum potong tangan pada hadis ini membuktikan bahwa hukum Allah bersifat mutlak?!

Asbāb al-Wurūd hadis ini adalah Setelah Fathu Makkah (8 H), ada seorang wanita yang kaya dari Kabilah Quraisy, kerturunan Banī Naḍr dan Bani Makhzum yang bernama Fāṭimah binti al-Aswad, mencuri perhiasan di Mekah. Ketika ia mencuri, para penduduk pun terkejut karena khawatir tangannya dipotong oleh Rasulullah Saw. Namun, mereka berharap kepada Rasulullah Saw agar memberikan rukhsah

85. Habib Rizieq, Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar, h. 112-115.

atas perbuatannya. Hukum potong tangan sudah *ma'lūm* (masyhur) sebelum Islam, dan al-Qur'an turun berkaitan potong tangan untuk meneruskan keadaannya. Ketika Rasulullah Saw sampai di Mekah, khabar tersebut terdengar sampai Rasulullah Saw. Kabilah Quraisy menawarkan hukum had dengan 40 *auqiyah*. Mereka memohon syafaat melalui jalur kekasih Rasulullah saw yaitu Usāmah ibn Zaid. Kemudian Usāmah menyampaikannya kepada Allah Swt. Namun, beliau menolaknya karena *hadd min ḥudūdillāh,* dan berkata: "Meskipun Fāṭimah putri Rasulullah Saw adalah orang yang paling mulia di hadapan manusia jika ia mencuri maka aku potong tangannya. Kemudian Rasulullah Saw menyuruh Bilal untuk memotong tangannya Fāṭimah binti al-Aswad. Kemudian perempuan itu bertaubat.[86]

Faidah yang bisa diambil dari hadis ini adalah "*al-man'u*" mencegah adanya syafaat yang berkaitan tentang *ḥudūd*. Namun, *al-man'u* ditaqyīd (dibatasi) sampai akhirnya berakhirnya kepemimpinan. Ini sesuai dengan petunjuk Ḥubaib ibn Abī Ṡābit, sebagai berikut:

أَنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم – قَالَ لِأُسَامَةَ لَمَّا شَفَّعَ فِيْهَا: «لَا تَشْفَعُ فِيْ حَدٍّ، فَإِنَّ الْحُدُوْدَ إِذَا انْتَهَتْ إِلَيَّ فَلَيْسَ لَهـَا

Artinya: Sesungguhnya Nabi Saw berkata kepada Usāmah ketika meminta syafaat tentang ḥudūd: "Jangan kamu meminta syafaat (rukhsah) tentang ḥadd, karena sesungguhnya ḥudūḍ itu ketika selesai kepemimpinanku maka ḥudūd-nya bukan itu."

86. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Salām Syarḥ 'Umdat al-Aḥkām, Juz 6, h. 494-523. Lihat juga Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Muḥammad Kamal al-Dīn ibn Aḥmad ibn Ḥusain Burhān al-Dīn ibn Hamzah al-Ḥusainī al-Ḥanafī al-Damasyqī, al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Hadiṡ al-Syarīf (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.thn.), Juz 1, h. 19; lihat juga Abū Bakr Muḥammad Bailūl Aḥmad, Min Balāghat al-Sunnah (Madinah: Jāmi'ah Umm Dirmān al-Islāmiyyah, h.thn.), h. 62-63.

Hadis ini memiliki *syāhid* dari hadis 'Amr ibn Syu'aib dari ayahnya dan kakeknya (secara *marfū'*) dan sanadnya sampai ke 'Amr ibn Syu'aib sahih:

تَعَافُوْا الْحُدُوْدَ فِيْمَا بَيْنَكُمْ، فَمَا بَلَغَنِي مِنْ حَدٍّ فَقَدْ وَجَبَ

Artinya: "perbaikilah *ḥudūd* di hadapan kalian, maka had yang telah sampai kepadaku maka sudah wajib"[87]

Berkaitan dengan hukuman bagi pencuri dijelaskan oleh QS. al-Mā'idah ayat 38-39, yaitu:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (38) فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (39)

Artinya: "(38) Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (39) Tetapi barangsiapa bertaubat setelah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Kedua ayat di atas menjelaskan betiap kejahatan ada hukumannya dan pelakunya akan dikenakan hukuman. Begitu pula pencuri akan dikenakan hukuman berupa potong tangan karena ia melanggar larangan mencuri. "Pencuri" adalah orang laki-laki atau perempuan yang mengambil harta orang lain dari tempatnya yang layak secara diam-diam. Hukuman potong tangan dapat gugur apabila pencuri

---

87. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Salām Syarḥ 'Umdat al-Aḥkām*, Juz 6, h. 523; Lihat juga al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Sa'īd al-Lā'ī al-Maghribī, *al-Badr al-Tamām Syarḥ Bulūgh al-Marām* (t.t.: Dār Hijr, 2007), Cet. 1, Juz 9, h. 97.

itu dimaafkan oleh orang yang dicuri hartanya dengan syarat sebelum perkaranya ditangani oleh yang berwenang. Pelaksanaan hukum potong tangan dilaksanakan oleh orang yang berwenang yang telah ditunjuk dengan syarat-syarat tertentu. Jadi barang siapa bertaubat dari perbuatannya dan berjanji tidak akan mencuri lagi maka ia diampuni oleh Allah karena "Allah Maha Pengampun" bagi orang yang bertaubat dan "Allah Maha Penyayang" bagi orang yang rendah hati yang suka mengakui kesalahannya.[88]

Dengan demikian, penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa pencuri baik laki-laki maupun perempuan dihukum potong tangan kanannya[89] untuk pencurian pertama kalinya kecuali jika pihak yang dicuri hartanya memaafkan kesalahannya sebelum perkara tersebut diserahkan ke tangan yang berwajib. Pada zaman Rasulullah Saw, hukuman potong tangan adalah suatu kewajiban yang tidak bisa ditawar lagi karena itu kebijakan kepemimpinan Nabi Saw atas dasar perintah Allah Swt (QS. al-Mā'idah ayat 38) dan kebijakan itu hanya berlaku selama masa kepemimpinannya. Artinya jika suatu kepemimpinan mengharuskan hukuman potong tangan bagi pencuri maka berlaku juga keharusan hukuman potong tangan. Begitu juga sebaliknya, jika suatu kepemimpinan menentukan "penjara" sebagai hukuman dan balasan bagi para pencuri maka hukuman "penjara" adalah suatu keharusan bukan hukum potong tangan.

Kebijakan hukuman "pidana" dalam hukum Islam adalah realisasi dari tujuan hukum Islam yaitu untuk yakni sebagai "*jazā'* atau pembalasan" (QS. al-Mā'idah ayat 38) atas perbuatan jahat, pencegahan kemadaratan dan mendatangkan

88. Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, h. 395-398.

89. Kasus pencurian pertama kali, orang pencuri dipotong tangan kanannya, jika pencurian tersebut diulangi kembali maka kaki kiri yang dipotong. Sebagaimana sabda Nabi Saw: "إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ، ثُمَّ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ، ثُمَّ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ، ثُمَّ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ". Lihat Abū Bakr al-Baihaqī, *al-Khilāfiyyāt baina al-Imāmainī al-Syāfi'ī wa Abū Ḥanīfaah wa Aṣḥāihi* (Mesir: al-Rawḍah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2015), Cet. 1, Juz 7, h. 116,

kemaslahatan umat.[90] Pernyataan ini dipertegas oleh Ibn al-Qayyim[91] dan Wahbah al-Zuḥailī[92] bahwa dasar dari syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di Dunia dan Akhirat. Artinya keadilan, rahmat, kemaslahatan dan hikmah itu terkandung dalam seluruh hukum. Jika keluar dari nilai-nilai tersebut maka hukum tersebut tidak disyariatkan. Atas dasar ini, hukum potongan (hukum pidana lainnya) tidak bersifat mutlak sehingga hukuman semisalnya seperti hukum penjara di Indonesia secara penerapannya sesuai dengan hukum Islam karena hukuman tersebut sesuai juga dengan alur sejarah manusia itu sendiri dan tidak keluar dari nilai-nilai keadilan, rahmat, kemaslahatan dan hikmah.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 4. 4

إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ... الخ		
Konstruksi	*Konteks & tujuan hadis*	Konteks ini menjelaskan tentang kasus wanita Makhzumiyyah. Tujuan hadis adalah sikap tegas Rasulullah Saw untuk menegakkan keadilan dan Hak Allah Swt yang tidak bisa ditawar (hukuman pencurian dengan potong tangan).
	memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama)

90. ʻAbd al-Qādir ʻAwdah, *al-Tasyrīʻ al-Jināʼī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍʻī* (Bairut: Dār al-Fikr, t.thn.), h. 214; lihat juga M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, t.thn.), h. 177.

91. Syam al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Dimasyqī, *Iʻlām al-Muwaqqiʻīn ʻan Rabb al-ʻĀlamīn* (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.), Cet. 1, Juz 3, h. 286.

92. Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), Juz 2, h. 1028; dan lihat juga Wahbah ibn Muṣṭafā, *al-Tafsīr al-Munīr* (Bairut: Dār al-Fikr al-Muʻāṣarah, 1418 H.), Juz 18, h. 138.

Rekonstruksi	*Ayat*	Kewajiban seorang pemimpin terhadap anggota, di antaranya yaitu amanah dan berlaku adil dalam menegakkan hukum.
	Hadis yang setema	Kewajiban rakyat (anggota) terhadap pemimpin yaitu mengikuti dan menaati pemimpin. Selain itu, juga menunjukkan harus adanya peraturan dalam suatu komunitas (kepemimpinan).
	Mukhtalif al-ḥadīś	Hadis-hadis yang kontradisi diselesaikan dengan cara *al-jam'*. Hukuman potong tangan dianggap sebagai (*al-miślu*) hukuman balasan bagi pencuri yang telah berlaku pada masa Rasulullah Saw dan zaman jahiliyah bukan hukum Allah. Balasan hukum potong tangan bisa berubah sesuai dengan ketetapan pemimpinnya.
	Konteks & tujuan hadis	Konteks ini menjelaskan tentang kasus wanita Makhzumiyyah. Tujuan hadis adalah sikap tegas Rasulullah Saw untuk menegakkan keadilan dan hak Allah Swt yang bisa berubah sesui dengan ketetapan pemimpinnya.
	Sarana yang berubah & tujuan yang tetap	"hukuman potong tangan bagi pencuri" dianggap sebagai "sarana yang berubah" dan "keadilan dalam menetapkan hukum" dianggap sebagai "tujuan yang tetap".

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ... الخ" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "tujuan hadis". FPI menganggap bahwa hukuman potong tangan merupakan hukum Allah yang tidak dapat ditawar lagi. Hal ini berdampak pada kepastian hukuman pidana. Sedangkan ulama lain menganggap bahwa hukuman potongan tangan merupakan salah satu contoh balasan yang ditetepkan oleh Rasulullah Saw pada masa kepemimpinannya. Artinya hukum potong tangan bisa berubah di masa kepemimpinan tertentu disesuaika dengan aturan yang telah disepati. Selain itu pula, keduanya berbeda

dalam penggunaan indikator-indikator dalam memahami hadis. FPI menggunakan indikator pemahaman hadis berupa "memastikan makna dan konotasi lafal hadis" dan indikator "memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis" dalam memahami hadis. Sedangkan ulama lain menggunakan juga indikator selain itu, yaitu "sesuai petunjuk al-Qur'an", "menghimpun hadis setema", "mengkompromikan hadis-hadis yang kontradiktif", "memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis" serta "membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap".

Hadis Kelompok yang Memperjuangkan Kebenaran

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ

Artinya: "Segolongan dari umatku akan senantiasa memperjuangkan yang haq secara terang-terangan, siapa pun yang memusuhi mereka tidak membuat mereka gentar hingga datang putusan Allah."

Kualitas hadis di atas adalah sahih karena diriwayatkan oleh al-Bukhārī[93] dan Muslim[94]. Hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Tirmidzī[95], Aḥmad[96], al-Ḥākim[97], al-Ṭabarī (W. 310

93. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, *Bāb Qawl al-Nabiyy Saw Lā Tazālu Ṭā'ifatun min Ummatī Żāhirīna 'ala al-Ḥaqq Yuqātilūna wa Hum Ahl al-'Ilm*, Hadis no, 7311, h. 101.

94. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 6, *Bāb Qawlihi "Lā Tazālu Ṭā'ifatum min Ummatī Żāhirīna 'alā al-Ḥaqq lā Yaḍurruhum man Khālafahum",* Hadis no. 5059, h. 52.

95. Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī,* Juz 4, *Bāb Mā Jā'a fī al-Aimmah al-Muḍillīn*, Hadis no. 2229 h, 74,

96. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 4, Hadis no. 17090 (16965), h. 104.

97. Al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, Juz 4, *Kitāb al-Fitan wa al-Malāḥim,* Hadis no. 8389, h. 449.

H.)[98], Sa'īd ibn Manṣūr (W. 227 H.)[99], al-Quḍā'ī (W. 454 H.)[100], Abū Nu'aim (W. 430 H.) dalam kitab *Ḥilyat al-Awliyā'*[101], al-Haiṡamī (W. 807 H.)[102] dan Abū 'Awānah (W. 316 H.)[103].

Hadis ini digunakan oleh FPI untuk memperjuangkan amar makruf nahi munkar secara terang-terangan untuk mencapai rida Allah dan Rasul-Nya. Cara tersebut dilakukan oleh FPI agar harapanya menjadi bagian kelompok sesuai dengan hadis Nabi Saw tercapai.[104]

Dari riwayat-riwayat lain juga meriwayatkan dari Mu'āwiyah ibn Abū Sufyān, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Jābir ibn Samurah, 'Imrān ibn Ḥuṣain, dan 'Uqbah ibn 'Āmir:

وَأخرج البُخَارِيّ وَمُسلم وَابْن مَاجَه عَن مُعَاوِيَة بن أبي سُفْيَان سَمِعت رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم يَقُول: لَا تزَال طَائِفَة من أمتِي قَائِمَة بِأَمْر الله لَا يضرهم من خذلهم أَو خالفهم حَتَّى يَأْتِي أَمر الله وهم ظاهرون على النَّاس

Artinya: "Segolongan dari umatku akan senantiasa menegakkan perintah Allah, siapa pun yang memusuhi

98. Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī, *Tahdzīb al-Āṡār wa Tafṣīl al-Ṡābit 'an Rasūlillāh min al-Akhbār* (Kairo: Maṭbat al-Madanī, t.thn.), Juz 2, *Dzikr al-Ikhtilāf al-Ruwwāh fī Riwāyat Hādzā al-Khabar*, Hadis no. 1144, h. 816; *Dzikr Man Wāfaqa 'Umar fī Riwāyat Hādzā al-Khabar 'an Rasūlillāh Saw min al-Ṣaḥābah,* Hadis no. 1158, h. 823; h. 825;

99. Sa'īd ibn Manṣūr al-Khurasānī, *Sunan Sa'īd ibn Manṣūr* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.), Juz 2, Hadis no. 2372, h. 244.

100. Abū Ja'far Muḥammad ibn Salāmah ibn Ja'far al-Quḍā'ī, *Musnad al-Syihāb* (Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1986), Cet. 2, Juz 2, *Lā Tazālu Ṭā'ifah min Ummatī 'alā al-Ḥaqq Żāhirīna Ḥattā Ya'tiya Amrullāh*, Hadis no. 914, h. 76.

101. Abū Nu'aim Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Aṣbahānī, *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409 H), Juz 8, *Wakī' ibn al-Jarrāḥ wa minhum al-Naṣṣāḥ wa al-Mufhim al-Mufaṣṣāḥ Abū Sufyān Wakī' ibn al-Jarrāḥ,* h. 373.

102. Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakr al-Haiṡamī, *al-Maqṣad al-'Alī fī Zawāid Abī Ya'lā* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.), Juz 4, *Bāb Mā Jā'a fī al-Mahdī* ,Hadis no. 1818, h. 406.

103. Abū 'Awānah Ya'qūb ibn Isḥāq al-Isrāyīnī, al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukharraj 'alā Ṣaḥīḥ Muslim (Saudi: al-Jāmi'ah al-Islāiyyah al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, 2014), Cet. 1, Bāb Bayān al-Khabar al-Dā' 'alā Anna Ahl al-Ḥijāz Lā Yazālūnaa 'alā al-Ḥaqq hattā Taqūma al-Sā'ah, Juz 15, Hadis no. 7957, h. 476.

104. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 137.

mereka tidak membuat mereka gentar hingga datang putusan Allah. Dan mereka menegakkan tersebut kepada manusia secara terang-terangan"

وَأخرج الْحَاكمُ وَصَححهُ عَن عمر بن الْخطاب قَالَ: قَالَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم لَا تزَال طَائِفَة من أمتِي ظَاهِرين على الْحق حَتَّى تقوم السَّاعَة

Artinya: "Segolongan dari umatku akan senantiasa memperjuangkan yang haq secara terang-terangan hingga datang hari Akhir"

وَأخرج مُسلم وَالْحَاكِم وَصَححهُ عَن جَابر بن سَمُرَة قَالَ: قَالَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم لَا يزَال هَذَا الدّين قَائِما يُقَاتل عَلَيْهِ الْمُسلمُونَ حَتَّى تقوم السَّاعَة

Artinya: "Segolongan dari agama ini akan senantiasa saling bunuh membunuh hingga datang hari Akhir"

وَأخرج أَبُو دَاوُد وَالْحَاكِم وَصَححهُ عَن عمرَان بن حُصَيْن أَن رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: لَا تزَال طَائِفَة من أمتِي يُقَاتلُون على الْحق ظَاهِرين على من ناوأهم حَتَّى يُقَاتل آخِرهم الْمَسِيح الدَّجَّال

Artinya: "Segolongan dari umatku akan senantiasa saling bunuh membunuh untuk memperjuangkan yang haq secara terang-terangan serta orang menentang mereka hingga pada akhirnya al-Masīḥ al-Dajjāl membunuh mereka semua."

وَأخرج مُسلم عَن عقبَة بن عَامر قَالَ سَمِعت رَسُول اللّٰه صلى الله عَلَيْهِ وَسلم يَقُول: لَا تزَال عِصَابَة من أمتِي يُقَاتلُون على أَمر الله قاهرين لعدوّهم لَا يضرهم من خالفهم حَتَّى تأتيهم السَّاعَة وهم على ذَلِك

Artinya: "Segolongan dari umatku akan senantiasa saling membunuh atas dasar perintah Allah yang mengharuskan memusuhi mereka, siapa pun yang memusuhi mereka akan saling berselisih hingga hari Akhir datang. Itulah kondisi mereka".

Secara umum, jika ditinjau dari perspektif syarah yang ditulis oleh para ulama seperti halnya Ibn Baṭṭāl[105], Imam Nawawī (W. 676 H.) dalam kitab *Syarḥ al-Minhāj*[106], Ibn Rajb dalam kitab *Syarḥ Fatḥ al-Bārī li Ibn Rajab* (W. 795 H.)[107], serta Badr al-Dīn al-'Ainī (W. 855 H.) dalam kitab *syarah 'Umdat al-Qārī*[108] menunjukkan bahwa keterkaitan hadis ini bukan menjelaskan perihal kewajiban dalam melakukan amar makruf nahi munkar, tetapi hadis ini memiliki keterkaitan dengan kondisi yang akan terjadi pada hari kiamat. Di mana saat itu orang-orang yang memiliki ilmu berusaha dengan keras untuk menegakkan kebenaran.

Pemahaman terhadap hal ini juga dikuatkan dengan dalil yang terdapat dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa segolongan merupakan sebagian kelompok dalam Islam yang senantiasa melakukan perbaikan dengan mengedepankan ilmu di atas segalanya, bahkan dalam memberikan peringatan juga dengan mengatakan secara baik seperti halnya dalam QS. al-Taubah ayat 122 sebagaimana berikut ini:

105. Ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, h. 154.

106. Al-Nawawī, *al-Mihāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Juz 2, h. 178.

107. Zain al-Dīn Abū Farj 'Abd al-Raḥmān al-Baghdādī, *Fatḥ al-Bārī* (Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H.), Cet. 2, Juz 13, h. 85.

108. Badr al-Dīn al-'Ainī, *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 2, h. 52.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: "Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya".

Al-Qurṭubī (W. 671 H.) dalam tafsirnya menjelaskan bahwasanya hadis utama dan ayat di atas senantiasa menunjukkan bahwa adanya keutamaan bagi orang-orang yang berilmu terlebih lagi pada saat memasuki akhir zaman di mana keburukan seakan-akan tersamarkan dengan kebaikan.[109] Begitu juga Ibn Kaṡīr (W. 744 H.) dalam tafsirnya dengan memberikan penjelasan bahwasanya hadis ini berkaitan dengan upaya sekelompok umat Islam dalam mempertahankan ajaran Islam dengan mengajarkan al-Quran dan hadis serta menyebarkannya dengan penuh hikmah.[110] Pada ayat ini, Allah menjelaskan bahwa sebagian dari kaum muslimin harus ada yang menuntut ilmu pengetahuan serta mendalami ilmu agama Islam agar mereka dapat menyebarkan ilmu, membimbing masyarakat dan menjalankan dakwah dengan baik. Karena itulah, ilmu pengetahuan dan ilmu agama menjadi salah satu cara dan alat dalam berjihad.[111]

Dalam pemahaman lain khususnya dalam tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuḥailī (W. 1436 H.)112 dan Safwat

109. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Juz 8, h. 296.
110. Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẑīm*, Juz 1, h. 444.
111. Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya,* Jilid 4, h. 232-234.
112. Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 7, h. 121.

al-Tafsir karya 'Alī al-Ṣābūnī[113] menyatakan hal serupa bahwa yang dimaksud dengan hadis utama adalah adanya keterkaitan erat dengan konsep pemahaman Islam yang dekat dengan ilmu. Dari berbagai penjelasan perihal hadis utama khususnya dalam kitab syarah di atas dan kitab-kitab tafsir menunjukkan bahwa peran yang harus tetap dijalankan yaitu berupa dakwah yang memiliki keterkaitan dengan ilmu yang harus disebarkan hingga akhir zaman. Hal itu terbukti bahwa salah satu tanda dekat dengan hari kiamat adalah banyak orang yang alim meninggal sehingga orang yang berilmu langkah sebagaimana hadis Nabi Saw "إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ". Ilmu yang diajarkan tidak hanya sekadar ilmu agama tetapi ilmu yang disertai dengan hikmah agar lebih mudah diterima oleh lainnya dengan baik. Jika yang dimaksud kelompok yang menegakkan secara terang-terangan adalah kelompok yang menggunakan kekerasan maka itu tidak bisa dibenarkan karena Islam hadir sebagai raḥmatan li al-ālamīn.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

113. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997), Juz 1, h. 448.

Tabel 4. 5

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ... الخ		
Konstruksi	*Makna hakiki dan majazi*	Kelompok yang terang-terangan diartikan sebagai kelompok yang memperjuangkan amar makruf nahi munkar dengan cara melegalkan kekerasan. FPI berharap termasuk dari golongan tersebut.
	memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).
Rekonstruksi	*Ayat*	Kelompok yang terang-terangan diartikan sebagai kelompok berilmu yang mempertahankan ajaran Islam dengan mengajarkan al-Quran dan hadis serta menyebarkannya dengan penuh hikmah.
	Hadis yang setema	Pada akhir zaman, ilmu adalah hal yang langkah. Oleh karenanya, pentingnya ilmu dalam berdakwah dan hikmah.

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis “لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ... الخ” oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan “membedakan makna hakiki dan majazi”. FPI menafsirkan maksud kelompok yang memperjuangkan haq secara terang-terangan pada zaman akhir adalah mereka yang menegakkan amar makruf nahi munkar dengan secara terang-terangan. Hal ini berdampak pada legalisasi cara kekerasan. Ulama lain menafsirkan kelompok yang memperjuangkan haq/ kebenaran secara terang-terangan adalah kelompok berilmu yang mengajarkan tidak hanya

dengan ilmunya tetapi ilmu yang disertai hikmah agar bisa diterima dengan baik. Selain itu pula, keduanya berbeda dalam penggunaan indikator-indikator dalam memahami hadis. FPI menggunakan indikator pemahaman hadis berupa "memastikan makna dan konotasi lafal hadis" dan "membedakan makna hakiki dan majazi". Sedangkan ulama lain menggunakan juga indikator selain itu, yaitu "sesuai petunjuk al-Qur'an", dan "menghimpun hadis yang setema".

Hadis Peringatan Bagi Kelompok yang Ikhlas

النَّاسُ كُلُّهُمْ مَوْتَى إِلَّا الْعَالِمُوْنَ، وَالْعَالِمُوْنَ كُلُّهُمْ هَلَكَى إِلَّا الْعَامِلُوْنَ، وَالْعَامِلُوْنَ كُلُّهُمْ غَرْقَى إِلَّا الْمُخْلِصُوْنَ، وَالْمُخْلِصُوْنَ عَلَى خَطَرٍ عَظِيْمٍ

Artinya: "Manusia semuanya mati kecuali orang yang berilmu, dan mereka yang berilmu semuanya binasa kecuali orang yang beramal, dan mereka yang beramal semuanya tenggelam kecuali orang yang ikhlas, dan mereka yang ikhlas dalam bahaya yang besar".

Al-Syaukānī menyebutkan dalam kitab *mawḍū'*-nya bahwa al-Ṣaghānī berkata bahwa kualitas hadis ini *mauḍū'*[114] bahkan *lā sanada lahu*.

Hadis Ketaatan terhadap *Ulil Amri*

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوْفِ

114. Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī, *al-Fawāid al-Majmū'ah fī al-Aḥādīš al-Mauḍū'āt* (Bairut: Maktab al-Islāmī, 1407 H.), h. 257.

Artinya: "Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam maksiat kepada Khāliq (Sang Pencipta). Sesungguhnya ketaatan itu hanya dalam kebajikan."

Kualitas hadis ini adalah shahih karena diriwayat oleh al-Bukhārī[115] dan Muslim[116]. Hadis di atas diriwayatkan juga oleh al-Tirmidzī[117], Aḥmad[118], Ibn Abī Syaibah (W. 235 H.)[119], al-Baghawī (W. 516 H.)[120], 'Abd al-Razzāq[121], al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Awsaṭ*[122] dan *al-Mu'jam al-Kabīr*[123], al-Quḍā'ī[124], al-Bazzār (W. 292 H.)[125] dan al-Ḥaiṡamī dalam *Bughyat al-Bāḥiṡ*[126] dan *Ghāyat al-Maqṣad*[127].

Hadis di atas dipahami oleh FPI bahwa hukum negara wajib ditaati jika sesuai dengan norma-norma agama dan harus ditolak jika bertentangan dengan syariah. Oleh karena itu, pola juang FPI dalam perjuangan amar makruf nahi munkar tunduk pada syariat Islam yaitu hukum Allah dan Rasulullah Saw. Hal ini sesuai dengan firman Allah QS. al-Nisā': 59 yang berbunyi:

115. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, *Bāb Mā Jā'a fī Ijāzat Khabar al-Wāḥid al-Ṣaḍūq fI al-Adzān wa al-Ṣalāh wa al-Ṣawm wa al-Farā'id wa al-Aḥkām,* Hadis no. 7257, h. 88.

116. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 6, *Bāb Wujūb Ṭā'at al-Umarā' fī Ghair Ma'ṣiyah wa Taḥrīmihā fī al-Ma'ṣiyah*, Hadis no. 4871, h. 15.

117. Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī,* Juz 3, *Bāb Mā Jā'a Lā Ṭā'ata li Makhlūk fī Ma'ṣiyat al-Khāliq*, Hadis no. 1707, h. 261.

118. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 6, Hadis no. 3889, h. 432; Juz 34, Hadis no. 20653, h. 151; Hadis no. 10656, h. 253.

119. Abū Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn Abī Syaibah al-Kūfī, *Muṣannaf Ibn Abī Syaibah* (Riyad: Maktabat al-Rusyd, 1409 H), Cet. 1, Juz 6, *Fī Imām al-Sariyyah Ya'muruhum bi al-Ma'ṣiyah Man Qāla Lā Ṭā'ata lahu,* Hadis no. 33717, h. 545.

120. Al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah*, Juz 10, Hadis no. 2455, h. 44-45.

121. 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq*, Juz 2, *Bāb al-Umarā' Yu'akhkhirūna al-Ṣalāh,* Hadis no. 3788, h. 383.

122. Al-Ṭabrānī, *Mu'jam al-Awsaṭ*, Juz 4, *Man Ismuhu 'Alī,* Hadis no. 1917, h. 181; *Man Ismuhu 'Abdullāh,* Hadis no. 4322, h. 321.

123. Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Juz 18, *'Imrān ibn Ḥuṣain Yukannī Abā Najīd wa Min Akhbārihi wa Dzikr Nisbatihi,* Hadis no. 381, h. 170; Hadis no. 407, h. 177; Hadis no. 571, h. 229.

124. Al-Quḍā'ī, *Musnad al-Syihāb*, Juz 2, *Lā Ṭā'ata li Makhlūq fī Ma'ṣiyat al-Khāliq*, Hadis no. 873, h. 55.

125. Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq al-Bazzār, *Musnad al-Bazzār* (Madinah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), Cet. 1, Juz 5, Hadis no. 1988, h. 356.

126. Nūr al-Dīn al-Haiṡaī, *Bughyat al-Bāḥiṡ 'an Zawā'id Musnad al-Ḥāriṡ ibn Abī Usāmah* (Madinah: Markaz Khitmat al-Sunnah wa al-Sīrah al-nabawiyyah, 1992), Cet. 1, Juz 2, *Bāb fīmā Tajibu al-Ṭā'ah fīhi*, Hadis no. 602, h. 632.

127. Al-Haiṡamī, *Ghāyat al-Maqṣad*, Juz 2, *Bāb lā Ṭā'ata fī Ma'ṣiyah*, Hadis no. 2459, h. 173.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59)

Artinya: "Wahai orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian, jika ia berbeda pendapat tentang sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya."

FPI memahami bahwa pengulangan kata "أَطِيعُوا" hanya disebutkan pada kata Allah dan Rasul, sedangkan pada kata Ulil amri[128] tidak disebutkan. Hal ini mengisyaratkan bahwa taat kepada Allah dan Rasulullah Saw adalah mutlak sedangkan taat kepada Ulil amri adalah nisbi tergantung kepada kesesuaian keputusan mereka dengan hukum Allah dan Rasul-Nya.[129] Pernyataan ini juga sesuai dengan pendapat Muḥammad 'Ālī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya bahwa ayat ini memerintahkan untuk taat dan patuh kepada Allah, Rasul dan kepada orang yang memegang kekuasaan agar tercipta kemaslahatan umum. Patuh kepada Ulil amri adalah suatu kewajiban dengan syarat keputusannya tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadis.[130]

Sebagian ulama ada yang mengatakan bahwa ayat

128. *Ulī* artinya "pemangku", *amr* artinya "urusan", "kepentingan". *Ulī al-amr* artinya "pemangku urusan/kepentingan". Para ulama berbeda pendapat mengenai pengertian kata itu dalam al-Qur'an. Ada yang berpendapat maksudnya adalah "penguasa", ada yang mengatakan "imam-imam di kalangan ahl al-bait", ada yang mengatakan "pemuka-pemuka agama yang diikuti kata-katanya". Berdasarkan QS. al-Nisā': 59 ini, yang harus dipatuhi di samping Allah dan Nabi Muhammad adalah orang-orang yang memegang kekuasaan meliputi pemerintah, penguasa, alim ulama dan para pemimpin masyarakat. Lihat Kemenag Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 2, h. 196.

129. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 235.

130. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah, 1997), Cet. 1, h. 261; dan lihat juga Kemenag Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jlid 2, h. 198.

tersebut membahas tidak hanya perintah agar rakyat beriman dan menaati Allah, Rasul dan *Ulil amri* saja, namun juga perintah menyelesaikan masalah yang diperselisihkan dengan mengembalikan kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul-Nya (hadis).[131] Pendapat yang berbeda dikemukakan oleh al-Marāghī (W. 1371 H.), ia memandang bahwa ayat ini tidak hanya berlaku untuk pemerintah dan rakyat semata melainkan bersifat umum. Hal ini disebabkan maksud *ūlī al-amr* tidak hanya *al-umarā'* (pemerintah) melainkan juga *al-ḥukkām* (hakim)*, al-'ulamā* (kyai)*, al-ru'asā'* (kepala pemimpin masyarakat)*, al-jund* (pemimpin militer) dan sejenisnya para pemimpin yang dijadikan oleh manusia sebagai tempat rujukan.[132] Uraian di atas menggambarkan tentang indikator keimanan seseorang dan faktor kesatuan dan persatuan adalah kepatuhan terhadap Allah, Rasul-Nya dan pemimpin. Ungkapan perintah ketaatan berasal dari kata dasar dengan huruf *ṭā', wawu* dan *'ain*, yang bermakna *al-inqiyād* dan *al-khuḍū'* (tunduk dan pasrah). Dari sini dapat dipahami bahwa konsep ketaatan kerkandung makna dan unsur ada perintah yang diikuti, dan setiakawan, sehingga perintah yang diikuti keterpaksaan ataupun adanya kesediaan tanpa adanya perintah tidak dapat disebut "ketaatan".

Secara umum, hadis utama memiliki keterkaitan dengan perintah untuk tidak melaksanakan perintah tersebut jika berkenaan dengan maksiat kepada Allah dan Rasul-Nya. Meskipun demikian, hadis ini pada kenyataannya diarahkan kepada pemahaman yang lebih luas dengan mengaitkan terhadap konsep kepemimpinan yang ada.[133] Hal ini telah dijelaskan oleh hadis berikut:

---

131. Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Amr ibn Aḥmad al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407), Cet. 3, Juz 1, h. 524; dan lihat juga Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an Tematik; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat dan Berpolitik* (Jakarta: Kemenag, 2009), Cet. 1, h. 191.

132. Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Syirkah Maktabah, 1946), Cet. 1, Juz 5, h. 72.

133. Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad al-Ghaitābī, *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.), Juz 7, h. 282.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.[134]

Artinya: Musaddad telah menceritakan kepada kami, Yaḥyā telah menceritakan kepada kami, dari ‘Ubaidillāh berkata:, Nāfi’ telah menceritakan kepada ami dari Ibn ‘Umar Ra., dari Nabi Saw, (*al-Taḥwīl*) dan telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Ṣabbāḥ, telah menceritakan kepada kami Ismā’īl ibn Zakariyyā’ dari Nāfi’ dari Ibn ‘Amr Ra. Dari Nabi Saw berkata: “mendengarkan dan taat itu adalah hak (kewajiban) selama tidak diperintakan berbuat maksiat. Apabila diperintahkan berbuat maksiat maka tidak ada (kewajiban) untuk mendengar dan taat.”

Hadis ini berasal dari dua jalur, yaitu (1) dari Musaddad dari Yaḥyā ibn Sa‘īd al-Qaṭṭān dan ‘Ubaidullāh ibn ‘Umar dari Nāfi’ dari sahabat Ibn ’Umar ‘Abdullāh ibn ‘Umar oleh HR. al-Bukhārī Kitab al-Jihād wa al-Siyar dan Kitab al-Aḥkām, dari Zuhair ibn Ḥarb oleh HR. Muslim pada Kitab al-Maghāzī, dan dari Musaddad oleh HR. Abū Dāwud pada kitab al-Jihād (2) dari jalur Muḥammad ibn Ṣabbāḥ dari Ismā’īl ibn Zakariyyā’ dari ‘Ubaidullāh dari Nāfi’ dari Ibn ‘Umar oleh HR. al-Bukhārī.

Hadis di atas dijadikan hujjah oleh kelompok khawarij dan mereka berpendapat bahwa selama syariat Islam tidak ditegakkan maka semua dalam keadaan maksiat.

134. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Juz 10, h. 111; dan lihat juga al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Juz 10, h. 455.

Tetapi jumhur ulama menyatakan bahwa tidak wajib untuk membantah dan memerangi pemimpin negara selama hak-hak dalam melaksanakan ibadah dibebaskan seperti pelaksanaan sholat dan ibadah lainnya masih mendapatkan kebebasan. Secara tidak langsung, ajakan untuk memerangi pemimpin yang masih membebaskan hak-hak seorang muslim adalah suatu hal yang tidak dibenarkan dalam Islam mengingat bahwa adanya pertimbangan lain seperti halnya menjaga kemaslahatan masyarakat.[135]

حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ أَنْبَأَنَا فَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُسْلِمِ بْنِ قَرَظَةَ عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خِيَارُكُمْ وَخِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَشِرَارُكُمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ قَالَ لَا مَا صَلَّوْا لَكُمْ الْخَمْسَ أَلَا وَمَنْ عَلَيْهِ وَالٍ فَرَآهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ فَلْيَكْرَهْ مَا أَتَى وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَتِهِ.[136]

Artinya: Yazīd telah menceritakan kepada kami, Farḥ ibn Faḍālah telah memberitakan kpada kami, dari Rabī'ah dari Muslim ibn Qaražah dari 'Awf ibn Mālik dari Nabi Saw: "Sebaik-baik kali dan sebaik-baiknya Imam kalian adalah orang-orang yang kalian mencintai mereka dan mereka mencintai kalian, dan kalian mengajak mereka (dalam kebenaran) dan mereka mengajak kalian (dalam kebaikan). Sejelek-jelek kalian dan sejelek-jeleknya imam adalah imam

135. Ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*, Juz 5, h. 126.
136. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 39, h. 427.

yang kalian marah kepada mereka dan mereka marah kepada kalian, kalian melaknat mereka dan mereka melaknat kalian". Mereka para Sahabat berkata: "Ya Rasulullah Saw, apakah kita tidak mencabut mereka dari kekuasaan saat itu?" beliau berkata: "Jangan, selama mereka mengajak kalian (dalam kebaikan), ketahuilah barang siapa yang diberi wali kepadanya seorang *waliyyul amri* lalu dia melihat pada wali tersebut sesuatu dari kemaksiatan kepada Allah maka hendaklah dia membenci apa yang dia lakukan dari maksiat kepada Allah tersebut dan jangan sekali-kali mencabut kekuasaannya dari ketaatan kepadanya (memberontak)."

Ibn Baṭṭāl dalam syarahnya menjelaskan lebih lanjut tentang batasan taat terhadap pemimpin bahwa tidak ada ketaatan kepada makhluk jika memerintahkan untuk bermaksiat kepada Allah, khususnya ketika adanya larangan dalam melaksanakan ibadah. Dari hadis di atas, secara tidak langsung pemimpin yang "dianggap" memerintahkan untuk berbuat maksiat maka jalan yang terbaik adalah tidak menaati dengan tanpa melakukan perlawanan (dengan kekerasan) sehingga terlihat bahwa Islam sebagai agama yang *rahmatal lil 'alamin* dan sangat mengedepankan kemaslahatan umat dan tak terkecuali dalam tetap menjaga maqasid syariah.[137]

Ibn 'Abd al-Barr (W. 463 H.) dalam kitab *al-Tamhīd*nya menjelaskan bahwa kelompok yang mengajak untuk memerangi pemimpin juga harus senantiasa memperhatikan permasalahan dan alasan utama dalam memerangi hal tersebut. Jika dalam upaya memerangi pemimpin masih dalam fase prasangka maka hal ini perlu dijadikan pertimbangan lain.[138] Oleh karena itu, dalam memahami hadis tidak dapat dipahami hanya dalam satu perspektif

137. Ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*, Juz 5, h. 127.

138. Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdillāh ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī, *al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭā' min Ma'ānī wa al-Asānīd* (Maroko: Wizārat 'Umūm al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1387 H.), Juz 8, h. 58.

semata, tetapi diperlukan pemahaman yang lebih luas kembali dengan menggabungkan antara hadis satu dengan hadis lainnya begitu juga ayat-ayat lain yang mendukung pernyataan tersebut.

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa ketika hendak menentang yang harus mempertimbangkan beberapa hal, di antaranya adalah dengan tidak semena-mena melakukan perlawanan kepada pemerintah namun senantiasa mempertimbangkan aspek maqasid syariah seperti *ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-aql, ḥifẓ al-māl* dan *ḥifẓ al-nasl*. Artinya jika dimungkinkan bahwa hal tersebut menyebabkan maqasid syariah tidak terjaga maka jalan yang terbaik yaitu mengingkarinya dengan cara sebaik-baiknya, seperti hati atau lisan (menasehati dengan cara yang lembut)—penjelasan ini akan dijelaskan pada sub berikutnya tentang hadis melawan hadis pemimpin yang buruh—. Pertentangan (tidak taat) terhadap pemimpin itu dibolehkan selama tidak mengajak berbuat maksiat, seperti hak beribadah dilarang. Jika melihat konteks di Indonesia, pertentangan (tidak taat) terhadap pemerintah tidak berlaku (relevan) karena pada pasal UUD 28 E tantang Hak Asasi Manusia hasil amandemen UUD 1945 tahun 2000 disebutkan, "(1) setiap orang bebas memeluk agama dan beribadah menurut agamanya (2) setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan bersikap, sesuai dengan hati nuraninya". Dengan demikian, tidak ada alasan untuk tidak menaati pemerintahan.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 4. 6

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ... الخ		
Konstruksi	*Al-Qur'an*	Hukum negara bersifat tidak mutlak artinya jika hukum negara bertentangan dengan syariat maka wajib ditolak, begitu juga sebaliknya. Dengan demikian, jika peraturan dan perundang-undangan yang bertentangan dengan syariat, maka FPI berusaha mensiasati sehingga terhindar dari jebakan hukum negara dan berusaha merubah segala hukum yang sesat ke arah islami.
	memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).
Rekonstruksi	*Al-Qur'an*	Selain ayat ini menjelaskan akan kewajiban menaati Allah, Rasul-Nya dan *ulil amri* (kepala negara, hakim, ulama, militer, dan sejenis pemimpin lainnya), juga perintah menyelesaikan masalah yang diperselisihkan dengan kembali kepada al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, ini mengindikasikan bahwa persatuan, kesatuan dalam kepemimpinan adalah kewajiban.
	Hadis setema	Kemaksiatan yang dimaksud adalah tidak ada kebebasan dalam melaksanakan ibadah. Artinya jika kemaksiatan itu diperintahkan oleh pemimpin maka tidak menaatinya adalah keharusan. Tetapi tidak menaatinya bukan berarti diperbolehkan untuk melakukan perlawanan (kekerasan).

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ... الخ" oleh FPI dengan ulama lainnya bukan dikarenakan adanya perbedaan beberapa indikator dalam memahami hadis tetapi sebab perbedaan dalam menarik benang merah

dalam menafsirkannya. Keduanya sepakat perintah menaati pemimpin bersifat tidak mutlak karena dalam kemaksiatan diwajibkan untuk tidak menaatinya. Tetapi “diperbolehkan tidak menaati pemimpin yang bermaksiat” diartikan oleh FPI dengan “diperbolehkannya merubah hukum ke arah islami”. Sedangkan ulama lain memahami “diperbolehkannya tidak menaati pemimpin yang bermaksiat” dengan syarat persatuan dan kesatuan suatu negara tetap terjaga.

Hadis Melawan Pemimpin yang Buruk

Keputusan FPI menentang pemimpin yang buruk dilakukan dengan mengkaji dahulu akan maslahah dan mafsadah agar terhindar dari mafsadah yang lebih besar. Berikut sejumlah hadis yang berkaitan dengan diperbolehkannya menentang pemimpin yang buruk, yaitu:

أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ

Artinya: “Sebaik-baik jihad itu adalah kalimat hak di sisi Imam Durjana.”

Adapun hadis lengkapnya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ دِيْنَار الْكُوْفِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ مُعْصب أَبُوْ يَزِيْد، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيْل عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ حِجَادَة عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِيْ سَعِيد الْخُدْرِي، أَنَّ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم، قَالَ: «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الجْهِاد،كَلِمَةٌ عَدْلٌ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»

Kualitas hadis di atas hasan karena terdapat rawi yang bernama ‘Aṭiyyah *ṣadūq kaśīrun*. Hadis ini diriwayatkan oleh

al-Tirmidzī[139], Abū Dāwud[140], Aḥmad[141], al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Kabīr*[142], Ibn Mājah[143], al-Baihaqi dalam *Syu'ab al-Īmān*[144], Abū Ya'lā (W. 307 H.)[145], al-Ḥākim[146], al-Ḥumaidī (W. 219 H.)[147], al-Quḍā'ī[148] dan 'Abd ibn Ḥumaid[149].

Al-Khaṭṭābī berkata: "Kalimat haq" menjadi paling sebaik-baik jihad karena orang yang berjihad melawan musuh itu memiliki keraguan antara harap dan cemas dan tidak diketahui akan menang atau kalah. Sementara kekuasaan dipegang penuh oleh pemimpin. Oleh karenanya, ketika rakyat berkata haq kepada pemimpin (buruk atau zalim) dan memerintahkannya untuk melakukan kebajikan maka itu berarti ia menolak kerusakan. Ia dikatakan sebagai sebaik-baiknya jihad sebab bisa mengalahkan dan melawan rasa takut.[150] Selain itu, dikatakan "sebaik-baik jihad" juga karena kezaliman pemimpin itu mudah dicegah. Hal itu pasti bermanfaat bagi seluruh rakyatnya.[151]

Lantas apa makna "kalimat haq" itu?, Al-Mubārakafūrī (W. 1353 H.) mengartikannya dengan "kalimat adil", maksudnya kalimat yang memberikan faidah *amar makruf nahi munkar* baik secara lafal atau sejenisnya, misalnya tulisan

---

139. Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, Juz 4, *Bāb Afḍal al-Jihād Kalimah 'Adl 'Inda Sulṭān Jā'ir,* Hadis no. 2174, h. 471.

140. Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Juz 4, *Bāb al-Amr wa al-Nahy,* Hadis no. 4346, h. 217.

141. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 4, Hadis no. 11312, h. 1735.

142. Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Juz 8, *Ṣadiy ibn al-'Ajlān*, Hadis no. 8081, h. 282.

143. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 2, *Bāb al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar,* Hadis no. 4011, h. 1329.

144. Al-Baihaqī, *Syu'ab al-Īmān*, Juz 6, *Aḥādīś fī Wujūb al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar,* Hadis no. 71581, h. 93; Juz 7, *Mujānibuhu al-Żulmah,* Hadis no. 9424, h. 52.

145. Abū Ya'lā, *Musnad Abī Ya'lā*, Juz 2, Hadis no. 1101, h. 34.

146. Al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain,* Juz 4, Hadis no. 8543, h. 505.

147. Abū Bakr 'Abdillāh ibn al-Zubair al-Ḥumaidī, *Musnad al-Ḥumaidī* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.), Juz 2, *Aḥādīś Abī Sa'īd al-Khudrī Ra.,* Hadis no. 752, h. 331.

148. Al-Quḍā'ī, *Musnad al-Syihāb*, Juz 2, *Afḍal al-Jihād Kalima Haqq 'inda Amīr Jā'ir,* Hadis no. 1286, h. 247; Hadis no. 1287, h. 247.

149. Abū Muḥammad 'Abd ibn Ḥumaid ibn Naṣr al-Kissī, *al-Muntakhab min Musnad 'Abd ibn Ḥumaid* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1988), Cet. 1, *Min Musnad Abī Sa'īd al-Khudrī Ra,* Hadis no. 864, h. 273.

150. Al-Ḥusain ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah* (Bairut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), Cet. 2, Juz 10, h. 66.

151. Al-Mubārakafūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadzī*, Juz 12, h. 409.

dan lain sebagainya.[152] Pernyataan di atas menunjukkan bahwa "kalimat haq" bukan bermakna khusus tapi memiliki makna umum, bahkan itu dianggap sebagai misal (contoh belaka). Artinya kebenaran itu bisa disampaikan kepada seorang pemimpin secara langsung (dengan lisan) maupun tidak langsung (dengan tulisan). Oleh sebab itu, kata penghubung antara "*kalimah haq*" dengan "*imam jā'ir*" bukan "amāma" tetapi "*'inda*". Dengan demikian, yang bisa menegakkan amar makruf nahi munkar untuk berkata benar di hadapan pemimpin, itu tidak hanya pembantu pemimpin namun juga seluruh rakyatnya. Namun, jika kebenaran disampaikan kepada pemimpin atau imam, bukan berarti melegalkan berbagai cara tetapi harus menggunakan cara yang makruf, sebagaimana hadis Nabi Saw:

حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ حَدَّثَنِي شُرَيْحُ بْنُ عُبَيْدٍ الْحَضْرَمِيُّ وَغَيْرُهُ قَالَ جَلَدَ عِيَاضُ بْنُ غَنْمٍ صَاحِبَ دَارِيَا حِينَ فُتِحَتْ فَأَغْلَظَ لَهُ هِشَامُ بْنُ حَكِيمٍ الْقَوْلَ حَتَّى غَضِبَ عِيَاضٌ ثُمَّ مَكَثَ لَيَالِيَ فَأَتَاهُ هِشَامُ بْنُ حَكِيمٍ فَاعْتَذَرَ إِلَيْهِ ثُمَّ قَالَ هِشَامٌ لِعِيَاضٍ أَلَمْ تَسْمَعْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا أَشَدَّهُمْ عَذَابًا فِي الدُّنْيَا لِلنَّاسِ فَقَالَ عِيَاضُ بْنُ غَنْمٍ يَا هِشَامُ بْنَ حَكِيمٍ قَدْ سَمِعْنَا مَا سَمِعْتَ وَرَأَيْنَا مَا رَأَيْتَ أَوَلَمْ تَسْمَعْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِسُلْطَانٍ بِأَمْرٍ فَلَا يُبْدِ لَهُ عَلَانِيَةً وَلَكِنْ لِيَأْخُذْ بِيَدِهِ فَيَخْلُوَ بِهِ فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَاكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ لَهُ

152. Al-Mubārakafūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadzī*, Juz 12, h. 409.

وَإِنَّكَ يَا هِشَامُ لَأَنْتَ الْجَرِيءُ إِذْ تَجْتَرِئُ عَلَى سُلْطَانِ اللَّهِ فَهَلَّا خَشِيتَ أَنْ يَقْتُلَكَ السُّلْطَانُ فَتَكُونَ قَتِيلَ سُلْطَانِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.[153]

Artinya: Abū al-Mughīrah telah menceritakan kepada kami, Ṣafwān telah menceritakan kepada kami, Syuraiḥ ibn 'Ubaid al-Ḥaḍramī dan lainnya telah menceritakan kepada aku berkata: 'Iyād telah menjilid seorang penduduk dari ahli dzimmah ketika penaklukan, maka Hisyām ibn Ḥakīm meninggikan suaranya (mengencamnya) hingga marahlah 'Iyāḍ. Selanjutnya (Hisyām) tinggal beberapa malam, kemudian 'Iyāḍ mendatanginya dan memperingatkan Hisyām: Apakah engkau tidak mendengar bahwa Nabi Saw telah bersabda?: "Sesungguhnya orang yang paling keras siksaannya adalah orang-orang yang paling keras menyiksa manusia di Dunia", Iyāḍ ibn Ghanīm berkata: "Wahai Hisyām ibn Ḥakīm, kami pernah mendengar apa yang kau dengar, namun tidaklah kau mendengar Rasulullāh Saw bersabda: "Barangsiapa yang hendak menasehati penguasa dengan suatu perkara, maka jangan dilakukan dengan terang-terangan, tapi gandenglah tangannya dan menyepilah berdua. Jika diterima memang begitu, jika tidak maka dia telah melaksanakan kewajibannya", kamu wahai Hiyām, kamu sungguh orang yang berani, jika kamu berani kepada penguasa Allah, kenapa kamu tidak takut dibunuh oleh penguasa Allah Swt? (HR. Aḥmad)

Hadis di atas menunjukkan bahwa larangan bagi rakyat atau sejenisnya menasehati penguasa secara terang-terangan atau dihadapan rakyatnya yang lain karena hal itu seperti menurunkan martabat pemimpin. Bahkan hal itu dapat mengantarkan kepada pembunuhan oleh pemimpin dengan alasan *su'u al-adab* dalam menasehati seorang pemimpin.

153. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal,* Juz 24, h. 48-49.

Bahkan kondisi orang yang dibunuh oleh penguasa tersebut dianggap sebagai amar makrūf yang baik bukan yang buruk.[154] Pernyataan ini diperkuat oleh Ibn Daqīq al-'Īd dan Ṣāliḥ al-'Uṡaimīn bahwa bentuk menasehati pemimpin adalah dengan menaatinya, memerintahkannya dengan nasehat, mengingatkan mereka dengan kelembutan, menutup keaibannya sebisa mungkin dan menyebarkan kebagusan kepemimpinannya.[155] Dengan demikian, jelas bahwa kalimat haq baik secara lisan maupun tulisan, dari siapapun baik rakyat maupun pembantu pemimpin itu dibenarkan ketika disertakan dengan cara yang makruf. Jika cara terserebut tidak diperhatikan maka dampaknya adalah mendatangkan dan menimbulkan keburukan, kekacauan atau bahkan mafsadah yang lebih besar seperti hadis berikut:

كُنْتُ مَعَ أَبِيْ بَكْرَةَ تَحْتَ مِنْبَرِ ابْنِ عَامِرٍ وَهُوَ يَخْطُبُ وَعَلَيْهِ ثِيَابٌ رِقَاقٌ فَقَالَ أَبُوْ بِلَالٍ: «اُنْظُرْ إِلَى أَمِيْرِنَا يَلْبَسُ ثِيَابَ الْفُسَّاقِ!»، فَقَالَ أَبُوْ بَكْرَةَ: «اسْكُتْ! سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللهُ»

Artinya: Aku pernah bersama Abū Bakrah Ra berada di bawah mimbar Ibn 'Āmir yang sedang berceramah dengan menggunakan pakaian tipis, maka berserulah Abū Bilāl: "Lihatlah pememimpin kita menggunakan pakaian orang fasiq!", Abū Bakrah pun berkata: "Diam kau! Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah Saw berada, Barangsiapa yang menghina pemimpin (yang diangkat) Allah di atas muka bumi niscaya Allah akan

154. Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī al-Sindī, *Ḥāsyiyah Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Birut: Nūr al-Dīn Ṭālib, 2008), Juz 8, h. 238.

155. Ibn Daqīq al-'Īd, *Syarḥ al-Arba'īn Ḥadīsan al-Nawiyyah* (Mekah: al-Maktabah al-Faiṣaliyyah, t.thn.), h. 33; lihat juga Muḥammad Ṣāliḥ al-'Uṡaimīn, *Syarḥ al-Arba'īn al-Nawawiyyah* (Riyad: Dār al-Ṡarāyā li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2004), Cet. 3, h. 140-141.

menghinakannya.”

Menurut Aḥmad Muḥammad Syākir kuliatas hadis di atas adalah shahih. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidzī.[156] Ada kelompok memahami bahwa perbuatan yang dilarang itu sebab ada unsur menghina, menghujat dan memberontak menjatuhkan penguasa bukan karena menentang kezaliman penguasa.[157] Bahkan hadis ini menuntut sesorang untuk tetap taat dan bersatu karena keduanya merupakan tali Allah yang telah diperintahkan. Sesungguhnya tidak membenci persatuan itu lebih baik daripada mencintai perpecahan.[158]

Imām al-Suyūṭī mempertegas bahwa Allah mengangkat seorang penguasa supaya segala perintahnya dilaksanakan. Ketika manusia memuliakan pemimpinnya berarti orang tersebut pun dimuliakan pula kedudukannya oleh Allah. Dengan kata lain, siapa yang memandang pemimpinnya dengan mata kemuliaan dan keagungan maka Allah pun mengagungkannya dan memuliakannya, serta begitu pula tentang mencela.[159] Peristiwa hadis di atas menitikberatkan pada sikap rakyat terhadap pemimpin. Yang termasuk dari kata “*suṭān al-Allāh*” adalah pemimpin negara, ulama, hakim dan lain sebagainya.[160] Artinya meskipun kondisi pemimpin dalam keadaan salah (karena ia menggunakan baju fasik) namun cara untuk menasehati atau menegurnya di waktu dan tempat yang salah maka tetap itu adalah sebuah kesalahan bukan kebaikan. Untuk lebih jelasnya, ada beberapa hadis tentang larangan menetang pemimpin, di antaranya:

حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ أَنْبَأَنَا فَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ

156. Al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Pentaḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir, Juz 4, h. 502.

157. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 431.

158. Al-Ḥusain ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah li al-Imām al-Baghawī* (Bairut: al-Maktabah al-Islāmī, 1983), Juz 10, h. 54.

159. Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Qūt al-Muhtażī ‘alā Jāmi’ al-Tirmiżī* (Mekah: Jāmi’ah Umm al-Qurā, 1424 H), Juz 2, h. 535.

160. Al-Ḥusain ibn Maḥmud ibn al-Ḥasan, *al-Mafātīḥ fī Syarḥ al-Maṣābīḥ* (Suriya: Dār al-Nawādir, 2012), Cet. 1, Juz 4, h. 303; Lihat juga Muḥammad ibn Ismā’īl ibn Ṣalāḥ al-Ṣan’ānī, *al-Taḥbīr li Īḍāḥ Ma’ānī al-Taysīr* (Riyad: Maktabat al-Rusyd, 2012), Cet. 1, Juz 3, h. 736.

يَزِيدَ عَنْ مُسْلِمِ بْنِ قَرَظَةَ عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خِيَارُكُمْ وَخِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَشِرَارُكُمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ قَالَ لَا مَا صَلَّوْا لَكُمْ الْخَمْسَ أَلَا وَمَنْ عَلَيْهِ وَالٍ فَرَآهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ فَلْيَكْرَهْ مَا أَتَى وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَتِهِ.[161]

Artinya: Yazīd telah menceritakan kepada kami, Farḥ ibn Faḍālah telah memberitakan kpada kami, dari Rabī'ah dari Muslim ibn Qarażah dari 'Awf ibn Mālik dari Nabi Saw: "Sebaik-baik kali dan sebaik-baiknya Imam kalian adalah orang-orang yang kalian mencintai mereka dan mereka mencintai kalian, dan kalian mengajak mereka (dalam kebenaran) dan mereka mengajak kalian (dalam kebaikan). Dan sejelek-jelek kalian dan sejelek-jeleknya imam adalah imam yang kalian marah kepada mereka dan mereka marah kepada kalian, kalian melaknat mereka dan mereka melaknat kalian". Mereka para Sahabat berkata: "Ya Rasulullah, apakah kita tidak mencabut mereka dari kekuasaan saat itu?" beliau berkata: "Jangan, selama mereka mengajak kalian (dalam kebaikan), ketahuilah barang siapa yang diberi wali kepadanya seorang waliyyul amri lalu dia melihat pada wali tersebut sesuatu dari kemaksiatan kepada Allah maka hendaklah dia membenci apa yang dia lakukan dari maksiat kepada Allah tersebut dan jangan sekali-kali mencabut kekuasaannya dari ketaatan kepadanya (memberontak)."

Muḥammd ibn 'Alī al-Waluwī mengatakan bahwa

161. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 39, h. 427.

makna "وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ" bukan sholat tapi bermakna luas yaitu "al-du'ā' lahum", artinya kaum mengajak pemimpinnya untuk menjalankan kewajiban dan berlaku adil. Sementara pemimpin menyuruh kaumnya dengan memberikan petunjuk serta membantu mereka dalam hal kebaikan. Semuanya saling mencintai karena saling menyambung tali persaudaraan dan saling menyayangi dan masing melaksanakan kewajibannya.[162] Sedangkan kata "لاَ، مَا أَقَامُوْا فِيْكُمُ الصَّلَاةَ" itu menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan menentang pemimpin dengan pedang selama ia mengajak kebenaran, begitu juga sebaliknya boleh menentang pemimpin sebab ia mengajak kepada keburukan atau kebatilan.[163] Menurut Ibn Baṭṭāl, kata "وَلاَ تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَتِهِ" diartikan dengan "لا يخرجن عليه" yaitu jangan menentang pemimpin.[164]

Berdasarkan kepastian makna hadis di atas, maka hadis ini menunjukkan bahwa mencintai pemimpin dan mengajak mereka dalam menegakkan kebenaran adalah suatu hal yang disyariatkan oleh Allah Swt. Sesungguhnya pemimpin yang mencintai rakyat dan dicintai oleh rakyatnya, pemimpin yang mengajak rakyatnya dan disuruh oleh rakyatnya dalam kebenaran, itu menggambarkan kepemimpinan yang ideal. Begitu juga sebaliknya. Itu semua disebabkan jika pemimpin menegakkan keadilan terhadap rakyat dan berkata baik dengan sebaik-baik perkataan kepada mereka maka dapat dipastikan mereka pun menaati pemimpinya bahkan memujinya. Kondisi ini lah yang dinamakan sebaik-baiknya pemimpin. Namun, jika sesuatu yang menyebabkan pemimpin berlaku kejam dan mencaci terhadap rakyat sehingga mereka (rakyat) pun bermaksiat dan berbicara yang buruk

162. Muḥammad ibn 'Alī ibn Ādam ibn Mūsā al-Ītayūbī al-Waluwī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ al-Śajāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim ibn al-Ḥajjāj* (t.t.: Dār Ibn al-Jawzī, 1436 H), Cet. 1, Juz 32, h. 218.

163. Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Sywkānī, *Nail al-Awṭār* (Mesir: Dār al-Ḥadīś, 1993), Cet. 1, Juz 7, h. 206; dan lihat , Faiḍ al-Qadīr (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), Cet. 1, Juz 3, h. 617.

164. Ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*, Juz 5, h. 127.

terhadap pemimpinnya maka kondisi ini termasuk seburuk-buruknya pemimpin. Oleh karena itu, tolak ukur rakyat menaati pemimpin adalah ketika ia menyuruh rakyatnya dalam kebenaran bukan kebatilan. Hal sesuai dengan hadis Nabi Saw:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.[165]

Artinya: Musaddad telah menceritakan kepada kami, Yaḥyā telah menceritakan kepada kami, dari 'Ubaidillāh berkata:, Nāfi' telah menceritakan kepada ami dari Ibn 'Umar Ra., dari Nabi Saw, (*al-Taḥwīl*) dan telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Ṣabbāḥ, telah menceritakan kepada kami Ismā'īl ibn Zakariyyā' dari Nāfi' dari Ibn 'Amr Ra. Dari Nabi Saw berkata: "mendengarkan dan taat itu adalah hak (kewajiban) selama tidak diperintakan berbuat maksiat. Apabila diperintahkan berbuat maksiat maka tidak ada (kewajiban) untuk mendengar dan taat."

Hadis ini berasal dari dua jalur, yaitu (1) dari Musaddad dari Yaḥyā ibn Sa'īd al-Qaṭṭān dan 'Ubaidullāh ibn 'Umar dari Nāfi' dari sahabat Ibn 'Umar 'Abdullāh ibn 'Umar oleh HR. al-Bukhārī Kitab al-Jihād wa al-Siyar dan Kitab al-Aḥkām, dari Zuhair ibn Ḥarb oleh HR. Muslim pada Kitab al-Maghāzī, dan

165. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Juz 10, h. 111; dan lihat juga al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Juz 10, h. 455.

dari Musaddad oleh HR. Abū Dāwud pada kitab al-Jihād (2) dari jalur Muḥammad ibn Ṣabbāḥ dari Ismā'īl ibn Zakariyyā' dari 'Ubaidullāh dari Nāfi' dari Ibn 'Umar oleh HR. al-Bukhārī.

Hadis di atas dipahami oleh Muḥammad ibn 'Alī al-Waluwī bahwa medengarkan perkataan pemimpin dan menaatinya adalah kewajiban bagi setiap umat Islam baik perintah tersebut sesuai dengan tabiat atau karekter mereka selama pemimpin tidak menyuruh mereka untuk melakukan kemaksiatan. Namun, jika mereka diperintahkan oleh pemimpin untuk melakukan kemaksiatan maka bagi rakyat diperbolehkan untuk tidak mendengarkan serta tidak menaatinya, tetapi tidak diperbolehkan untuk memerangi pemimpinya atau keluar dari kepemimpinannya.[166]

Ibn Baṭṭāl menambahkan bahwa kelompok khawarij menganggap semua dalam keadaan maksiat jika syariat Islam tidak ditegakkan. Sedang jumhur ulama menyatakan bahwa tidak wajib untuk membantah dan memerangi pemimpin negara selama hak-hak dalam melaksanakan ibadah dibebaskan seperti pelaksanaan sholat dan ibadah lainnya atau selama masih mendapatkan kebebasan. Secara tidak langsung, suatu ajakan untuk memerangi pemimpin yang masih membebaskan hak-hak seorang muslim untuk beribadah itu tidak dibenarkan dalam Islam mengingat bahwa adanya pertimbangan lain seperti halnya menjaga kemaslahatan masyarakat.[167] Pemahaman di atas mempertegas bahwa kewajiban menaati pemimpin bukan berdasarkan emosional seseorang seperti suka atau tidak suka, melainkan berdasarkan kemaksiatan atau dasar syariat yang benar. Hadis tersebut juga menunjukkan bahwa pemimpin itu memiliki hak yang layak ia terima. Pernyataan ini diperkuat dengan penjelasan dua hadis Nabi Saw, berikut ini:

166. Muḥammad ibn 'Alī al-Waluwī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ al-Śajāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Juz 32, h. 70.

167. Ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*, Juz 5, h. 126.

سَأَلَ سَلَمَةُ بْنُ يَزِيْدٍ الْجُعْفِي رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «يَا نَبِيَّ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُوْنَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُوْنَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟»، فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ: «اِسْمَعُوْا وَأَطِيْعُوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»

Artinya: Salamah ibn Yazīd al-Ju‘fī bertanya kepada Rasulullah Saw: "Wahai Nabi Allah, bagaimana pendapatmu jika yang memimpin kami para penguasa yang menuntut hak mereka dan mencegah hak kami, maka apa pendapatmu kepada kami?", Beliau berpaling, kemudian ia bertanya lagi. Akhirnya Rasulullah Saw menjawab: "Dengarlah dan taatilah, sesungguhnya mereka bertanggungjawab atas kewajiban mereka, kamu bertanggungjawab atas kewajibanmu".

Hadis di atas (pertama) menunjukkan bahwa pemimpin dan rakyat keduanya sama-sama memiliki kewajiban. Salah satu kewajiban rakyat terhadap pemimpin adalah mendengarkan perkataan dan menaati perintahnya meskipun pemimpin belum memenuhi hak rakyatnya.[168] Hadis ini menggambarkan kondisi rakyat yang ingin menuntut haknya kepada memimpin. Namun, Rasulullah Saw hanya memerintahkannya supaya menyibukkan diri dengan urusannya masing-masing, yaitu rakyat harus menaati perintah pemimpin dan mendengarkan perkataannya.

إِنَّهَا سَتَكُوْنُ بَعْدِيْ أَثَرَةٌ وَأُمُوْرٌ تُنْكِرُوْنَهَا، قَالُوْا: «يَا رَسُوْلَ اللهِ، كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذٰلِكَ؟»، قَالَ: «تُؤَدُّوْنَ الْحَقَّ الَّذِيْ عَلَيْكُمْ وَتَسْأَلُوْنَ اللهَ الَّذِي لَكُمْ»

168. Faiṣal ibn ‘Abd al-‘Azīẓ al-Najdī, *Taṭrīz Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Riyad: Dār ‘Āṣamah li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2002), Cet. 1, h. 432.

Artinya: "Sesungguhnya akan datang setelahku monopoli dan mengutamakan diri sendiri serta hal-hal yang kamu ingkari!". Mereka (para shahabat) bertanya: "Bagaimana perintahmu kepada orang yang mengalami kejadian tersebut, wahai Rasulullah Saw?". Beliau Saaw menjawab: "Kamu harus menunaikan kewajibanmu dan memohon kepada Allah apa yang menjadi hakmu".

Hadis ini disampaikan oleh Nabi Saw untuk menghimbau kepada para Sahabat supaya selalu bersabar, mendengarkan segala perintah pemimpin, memberikan hak pemimpin untuk ditaati dan tidak menentangnya dalam keadaan apapun meskipun pemimpinnya seorang zalim. Rakyat tidak boleh keluar dari barisan pimpinan tetapi diperbolehkan untuk menyerahkan dan merendahkan diri di hadapan Allah dalam hal tidak menggunjung pemimpin dan menolak keburukannya serta dalam hal memperbaikinya.[169]

Dalam memahami perihal hadis utama yang menyatakan bahwa sebaik-baik perjuangan adalah dengan berdakwah di hadapan pemimpin yang zalim memiliki keterkaitan erat dengan hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah Saw memerintahkan agar melakukan aksi nahi munkar dengan tiga jalan yaitu dengan kekuatan, lisan, dan hati. Hal ini erat kaitannya dengan ayat al-Qur'an yang memeritahkan hal tersebut seperti dalam QS. al-Nahl ayat 125 sebagai berikut:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (125)

Artinya: "Serulah (manusia) kejalan Tuhanmu dengan

169. Al-Nawāwī, al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥī Muslim ibn al-Ḥajjāj, Juz 12, h. 232; lihat juga al-Qāḍī 'Iyād, Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī 'Iyād al-Musammā Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim, Juz 6, h. 251.

hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalannya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk."

Menurut al-Marāghī (W. 1385 H.), ayat di atas menjelaskan bahwa ketika seseorang berdakwah hendaklah dengan sebaik-baiknya dan tidak selainnya. Sedangkan yang berhak memberikan hidayah dan kesesatan atau yang mengetahui seseorang itu sesat atau mendapatkan hidayah adalah Allah Swt. Oleh karena itu, tujuan disyariatkannya dakwah adalah supaya bisa mendapatkan hikmah dan ini merupakan hidayah bagi siapa yang mendapatkan hidayah dan menghidarkan dari kesesatan.[170]

Keterangan ayat tersebut menunjukkan bahwasanya perintah untuk selalu mengedepankan perkataan yang baik dan lembut sangat diutamakan khsususanya saat melakukan dakwah baik amar makruf maupun nahi munkar. Jika dikaitkan dengan ayat tersebut maka perintah untuk melakukan dakwah kepada pemimpin yang zalim tentu memiliki syarat yang khusus yaitu tetap dengan sikap yang santun dan memperhatikan keadaan serta kebutuhan. Dalam pengertian lain, dapat dinyatakan bahwa dalam menyampaian kebenaran di depan imam atau pemimpin yang zalim juga harus memperhatikan konsep maqasid syariah yang ada.[171]

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam syarahnya *Fatḥ al-Bārī* menyebutkan bahwa konsep jihad yang berhubungan dengan pemimpin yang zalim merupakan bagian dari representasi dari hadis yang berbunyi:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ

170. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz 14, h. 161.
171. Ibn al-Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 13, h. 53.

Artinya: "Barangsiapa di antara kamu melihat suatu kemungkaran maka hendaklah ia merubahnya dengan tangannya, dan jika ia tidak mampu maka dengan lisannya, dan jika ia tidak mampu juga maka dengan hatinya, dan itulah selemah-lemahnya iman".

Sebagain ulama memberikan syarat bahwasanya meskipun adanya kewajiban untuk melakukan nahi munkar. Selain itu juga, cara dakwah yang sedang dilakukan harus mempertimbangkan mafsadah dan madarat agar tidak akan menimbulkan permasalahan baru khususnya bencana yang berkaitan dengan hajat hidup orang banyak terlebih lagi adanya peperangan sesama muslim.[172]

Melakukan kewajiban sebagai seorang muslim dengan melakukan amar makruf nahi munkar memang merupakan sebuah kewajiban. Namun dalam pelaksanaannya, Islam telah menerapkan berbagai pola dan aturan agar perintah tersebut dapat tersampaikan dengan baik dan tidak menimbulkan kemudaratan yang lain. Sikap amar makruf nahi munkar wajib dilakukan selama tidak menjadikan diri berada pada kemudaratan. Oleh karena itu, jika dimungkinkan hal tersebut tidak dapat dilakukan (tidak mampu) maka jalan yang paling tepat adalah dengan diam dan mengingkari dalam hati. Hal ini sesuai dengan hadis Nabi yang menyatakan:

«مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ».

Artinya: "Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari Akhir, janganlah ia mengganggu tetangganya. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari Akhir hendaklah ia memuliakan tamunya dan barangsiapa

172. Ibn al-Ḥajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 13, h. 53.

yang beriman kepada Allah dan hari Akhir hendaklah ia berkata baik atau diam."

Menurut pendapat Abū al-Ḥasan al-Harwī al-Qāri dalam kitabnya Marqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Musykat al-Maṣābīḥ menyebutkan bahwasanya yang dimaksud dengan kata-kata أَفْضَلُ الْجِهَادِ di sini adalah الْأَفْضَلِيَّةُ إِضَافِيَّةٌ atau keutamaan tambahan mengingat bahwa adanya kesulitan dalam menerapkan perbuatan tersebut. Terlebih lagi dalam berbagai hadis lain telah disebutkan berbagai macam perbedaan amal yang terbaik karena disesuaikan dengan kondisi maisng-masing orang. Seperti halnya jawaban Rasulullah Saw bahwa amal terbaik termasuk jihad.[173]

Pendapat ini juga diaminkan oleh Imam al-Mubarakfūrī dalam kitabnya Tuḥfat al-Aḥważī yang juga menyatakan bahwa keadaan zaman sudah tidak mampu dan sulit untuk mengamalkan konsep dakwah terhadap pemimpin yang zalim karena adanya kekahwatiran kemudaratan yang lebih besar terjadi. Oleh karena itu, pada akhir zaman seyogyanya mempertimbangkan kemaslahatan diri dengan mencari rida Allah serta melakukan perbuatan yang bermanfaat untuk orang lain menjadi pilihan yang lebih baik pada masa ini.[174]

Berdasarkan paparan di atas, secara tidak langsung mengarahkan pada satu kondisi yang memperbolehkan rakyat untuk menentang pemimpin yang fājir, yaitu di saat pemimpin menyuruh untuk berbuat maksiat. Dalam hal ini, pertentangan bukanlah dengan fisik tapi dengan lisan atau hati. Itu sebabnya Rasulullah Saw menggunakan "أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ". Sehingga bisa dikatakan bahwa batasan nahi munkar terhadap pemimpin maksimal dengan menngunakan "lisan" untuk menasehati. Tetapi perkataan benar nasehat tersebut dilakukan dengan cara sebaik-baiknya,

173. Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Malā al-Harwī al-Qārī, *Marqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Musykāt al-Maṣābīḥ* (Bairut: Dār al-Fikr, 2002), Cet. 1, Juz 6, h. 2483.

174. Al-Mubārakafūrī, *Tuḥfat al-Aḥważī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmiżī*, Juz 6, h. 328.

seperti kelembutan, menasehati tidak di hadapan manusia dan menutup aib pemimpin. Hal ini disebabkan pemahaman tentang jihad dengan mengatakan kebenaran di depan imam yang zalim perlu dipertimbangkan dari sisi kemaslahatannya. Jika dimungkinkan akan menimbulkan kezaliman yang lain maka menghindari hal tersebut merupakan pilihan yang lebih tepat seperti pernyataan dari banyak ulama di atas dan dicukupkan dengan diam (mengingkari dengan hati).

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 4. 7

أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ		
Konstruksi	*Al-Qur'an*	Hak rakyat untuk menentang keburukan pemimpin merupakan upaya memperbaiki keadaan
	Hadis setema	(1) hak rakyat untuk mengingkari kemungkaran pemimpin dengan cara hati-hati, tidak menghina, menghujat atau memberontak (2) larangan rakyat untuk memberontak kemungkaran pemimpin dengan tujuan menjatuhkannya (3) hak rakyat untuk tidak menaati pemimpin yang tidak menegakkan shalat (4) hak rakyat untuk tidak menaati pemimpin atas dasar kebencian (5) pemahaman kontekstual: rakyat dianjurkan dan melakukan berbagai usaha untuk merubah keadaan buruk mereka dengan menetang dan melawan pemimpin yang tidak adil.
	Mukhtalif al-ḥadīṡ	Dikompromikan: artinya hadis yang membenarkan kezaliman pemimpin itu bertujuan untuk memanfaatkan sisi baik yang dimiliki pemimpin yang zalim, tidak putus asa menegakkan haq dan mempertimbangkan keputusan pertentangan secara matang (anatara mafsadah dan madarat).
	Tujuan hadis	Rakyat harus menentang kebejatan pemimpin
	memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).

Rekonstruksi	*Al-Qur'an*	Kewajiban melakukan amar makruf nahi munkar dengan cara yang makruf (hikmah, pengajaran yang baik dan berdebat dengan cara yang baik), dan hidayah milik Allah.
	Hadis setema	(1) hak pemimpin untuk didengar dan ditaati dan kewajiban pemimpin untuk memberikan hak-hak rakyat secara benar. Hak rakyat untuk menuntut haknya kepada pemimpin dan kewajiban mereka untuk menaati dan mendengarkan pemimpin. (2) rakyat dilarang menasehati pemimpin di hadapan rakyatnya karena sama halnya menurunkan martabat pemimpinnya (rakyat harus menasehati pemimpin dengan cara yang makruf). (3) larangan rakyat menyampaikan kalimat haq dengan unsur menghina, menghujat dan memberontak menjatuhkan pemimpin. (4) kata "shalat" pada hadis tentang hak rakyat untuk tidak menaati pemimpin yang tidak menegakkan shalat bukan berarti "gerakan yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam" tetapi diartikan sebagai "mengajak untuk menjalankan kewajiban dan berlaku adil (kebenaran)". (5) rakyat berhak untuk tidak menaati dan mendengarkan pemimpin dalam kemaksiatan (6) rakyat harus menunaikan kewajibannya dan menita haknya kepada Allah.
	Makna hakiki dan majazi	Kalimat haq berarti kalimat yang memberikan faidah amar makruf nahi munkar baik secara lafal atau sejenisnya, misalnya tulisan dan lain sebagainya. Kalimat haq miliki arti umum, artinya kebenaran itu bisa disampaikan kepada seorang pemimpin secara langsung (dengan lisan) maupun tidak langsung (dengan tulisan).

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٌّ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "membedakan makna hakiki dan majazi". FPI menafsirkan maksud kalimat haq adalah perkataan yang terucap. Hal ini menyebabkan seolah hadis memperbolehkan "mengatakan kebenaran" secara langsung kepada pemimpin tanpa memperdulikan hal tersebut menjatuhkan nama baik pemimpin. Ulama lain menafsirkan kalimat haq berarti kalimat yang memberikan faidah amar makruf nahi munkar baik secara lafal atau sejenisnya, misalnya tulisan dan lain sebagainya. Kalimat haq miliki arti umum, artinya kebenaran itu bisa disampaikan kepada seorang pemimpin secara langsung (dengan lisan) maupun tidak langsung (dengan tulisan). Selain itu pula, keduanya berbeda bukan dikarenakan adanya perbedaan beberapa indikator dalam memahami hadis tetapi sebab perbedaan dalam menarik benang merah dalam menafsirkannya. Hal tersebut bisa dilihat secara langsung dari hasil penafsiran keduanya pada indikator "menghimpun hadis-hadis yang setema".

Hadis Tertib Aksi Nahi Munkar

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ

Artinya: "Barangsiapa di antara kamu melihat suatu kemungkaran maka hendaklah ia merubahnya dengan ***tangannya***, dan jika ia tidak mampu maka dengan ***lisannya***, dan jika ia tidak mampu juga maka dengan ***hatinya***, dan itulah selemah-lemahnya iman."[175]

175. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 246.

Redaksi hadis di atas diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya.[176] Oleh karenanya, kualitas sanadnya shahih. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibn Mājah[177], Aḥmad[178], Ibn Ḥibbān[179], Abū Dāwud al-Ṭayālisī (W. 204 H.)[180], 'Abd ibn Ḥumaid[181], 'Abd al-Razzāq[182] dan al-Baihaqī dalam *al-Syu'ab al-Īmān*[183]*, al-Sunan al-Kubrā*[184]*, al-Ādāb*[185] dan *al-I'tiqād wa al-Hidāyah*[186], Abū Bakr al-Baghdādī (Ibn Abī al-Dunyā/ W. 281 H.)[187], Ibn Mandah (W. 395 H.)[188], Ibn Busyrān (W. 440 H.)[189] dan al-Sarrāj[190].

Hadis ini dipahami oleh FPI bahwa kondisi amar makruf nahi munkar ada tiga, yaitu bekerja dengan tangan, berbicara dengan lisan dan bersikap dengan hati. Ketika kondisi tersebut harus dilakukan dengan secara tartib. Dalam prakteknya, nahi munkar dengan tangan harus mencakup dengan lisan

---

176. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. 1, h. 50.

177. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Bairut: Dār al-Fikr, t.thn.), Juz 2, *Bāb al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar,* Hadis no. 4013, h. 1330.

178. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 17, Hadis no. 110731, h. 126-127; Juz 18, Hadis no. 11460, h. 42; Hadis no. 11514, h. 78-79; Hadis no. 11876, h. 378.

179. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ* Ibn Ḥibbān, Juz 1, Bāb al-Ṣidq wa al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar, Hadis no. 307, h. 541.

180. Sulaimān ibn Dāwud ibn al-Jārūd, *Musnad Abī Dāwud al-Ṭayālisī* (t.t.: Hijr li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 1999), Cet. 1, Juz 3, Al-Afrād 'an Sa'īd, Hadis no. 2310, h. 649.

181. 'Abd ibn Ḥumaid, *Musnad 'Abd ibn Ḥumaid, Juz 2, Min Musnad Abī Sa'īd al-hudrī Ra.*, Hadis no. 906, h. 306.

182. 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq, Juz 3,* Hadis no. 5649, h. 285.

183. Al-Baihaqī, *Syu'ab al-Īmān, Juz 6, Bāb fī al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar,* Hadis no. 7559, h. 86.

184. Al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā, Juz 6, Bāb Naṣr al-Mażlūm wa al-Akhdz 'alā Yad al-Żālim,* Hadis no. 11847, h. 94; Juz 10, Bāb Mā Yustadallu lihi 'alā anna al-Qaḍā' wa Sā'ir A'māl al-Wulāh mimmā Yakūnu Amran bi Ma'rūf aw Nahyan 'an Munkar min Furūḍ al-Kifāyāt, Hadis no. 20674, h. 90.

185. Abū Bakr Ahmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī al-Baihaqī, *al-Ādāb li al-Baihaqī* (Bairut: Mau'assasat al-Kutub al-Śaqāfiyyah, 1988), Cet. 1, Bāb fī al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar, Hadis no. 150, h. 62.

186. Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī al-Baihaqī, *al-I'tiqād wal al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rasyād 'alā Madzhab wa Aṣḥāb al-Ḥadīś* (Bairut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1401 H.), Cet. 1, Bāb al-Qawl fī al-Īmān, h. 179.

187. Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Hārūn al-Baghdādī, *al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), āb Man Ra'a Munkaran fa Lam Yastaṭi' lahu Taghyīran an Ya'lama Allāh mih Qalbihi annahu lahu Kārih, h. 19.

188. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Isḥāq ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Mandah al-'Abdī, *al-Īmān li Ibn Mandah* (Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1406), Cet. 2, Juz 1, Dzikr Khabar Yadullu 'alā Anna al-Īmān Qawl bi al-Lisān wa I'tiqād bi al-Qalb wa 'Amal bi al-Arkān Yazīdu wa Yanquṣ, Hadis no. 180, h. 341.; Hadis no. 181, h. 342.

189. Abū al-Qāsim 'Abd al-Malik ibn Muḥmamad al-Baghdādī, *Amālī ibn Busyrān* (Riyad: Dār al-Waṭan, 1997), Cet. 1, al-Majlis al-Śānī wa al-Arba'ūn, Hadis no. 964, h. 413.

190. Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Isḥāq al-Naysābūrī al-Sarrāj, *Ḥadīś al-Sarrāj* (t.t.: al-Fārūq la-Ḥadīśiyyah, 2004), Cet. 1, Juz 3, Hadis no. 2212, h. 137.

dan hati, nahi munkar dengan lisan harus mencakup hati dan nahi munkar dengan hati harus dilakukan dengan spontan agar ketentuan baku “mengedepankan kelembutan daripada ketegasan” tetap terjaga.[191]

Namun dalam konteks kebudayaan Indonesia yang beragam, pemahaman FPI tidak relevan karena pemahamannya tersebut dipahami secara hakiki yang berdampak melegalisasikan “kekerasan” dengan tangan. Sedangkan kekerasan tersebut dapat mendatangkan madarat yang lebih besar karena tidak bisa menjaga agama. Bahkan karena kekerasan tersebut dapat memungkinkan adanya pembunuhan, sehingga *ḥifẓ nafs* pun tidak terjaga. Rasulullah Saw pun mempertimbangkan *ḥifẓ al-dīn* dan *ḥifẓ al-dīn* dalam menegakkan nahi munkar, sebagaimana sabda Nabi Saw:

سَمِعَ عَمْرٌو جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فِي غَزَاةٍ فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالَ الأَنْصَارِىُّ: «يَا لَلأَنْصَارِ»، وَقَالَ الْمُهَاجِرِىُّ: «يَا لَلْمُهَاجِرِينَ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: «مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ». قَالُوا: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ». فَقَالَ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ». فَسَمِعَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَىٍّ فَقَالَ: «قَدْ فَعَلُوهَا وَاللَّهِ ((لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ))». قَالَ عُمَرُ: «دَعْنِى أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ» فَقَالَ: «دَعْهُ لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ».

191. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar,* h. 244-250.

Artinya: Amr telah mendengar Jābir berkata: "Kami pernah menyertai Rasulullah Saw dalam suatu peperangan. Tiba-tiba seorang Sahabat dari Muhajirin mendorong punggung seorang Sahabat dari kaum Anshar." Lalu sahabat Anshar itu berseru: "wahai kaum Anshar, kemarilah". Kemudian sahabat Muhajirin itu berseru: "wahai kaum Muhajirin, kemarilah". Mendengar seruan-seruan seperti itu, Rasulullah Saw berkata: "Mengapa kalian masih menggunakan cara-cara panggilan jahiliah?". Para Sahabat berkata: "Ya Rasulullah Saw, tadi ada seorang sahabat dari Muhajirin mendorong punggung seorang sahabat Anshar". Lalu Rasulullah Saw bersabda: "Tinggalkanlah panggilan dengan cara jahiliah, karena demikian itu akan menimbulkan efek yang buruk". Ternyata peristiwa tersebut didengar oleh 'Abdullāh ibn Ubay, seorang tokoh munafik, dan berkata: "mereka telah melakukannya? Sungguh apabila kita telah kembali ke Madinah, maka orang-orang yang lebih kuat akan mengusir orang yang lebih lemh di sana". Mendengar pernyataan itu, Umar berkata: "Ya Rasulullah, izinkan saya untuk memenggal leher orang munafik ini." Rasulullah Saw menjawab: "Biarkan dan lepaskanlah ia supaya orang-orang tidak berkata, bahwasanya Muhammad membunuh sahabatnya"

Hadis di atas menggambarkan bahwa Rasulullah Saw menggunakan kata lembut bahkan tidak membunuh 'Abdullāh ibn 'Ubay (seorang munafik) agar iman dapat meguasai hati orang-orang Anshar dan Muhajirin. Nabi Saw berharap dari kejadian atau contoh tersebut orang kafir tertarik masuk Isam. Seandainya Rasulullah Saw mengizinkan Umar untuk membunuh orang munafik niscaya orang kafir pun ragu masuk Islam bahkan mereka bisa lari dari Islam.[192] Oleh karena itu, sifat toleransi diterapkan oleh Rasulullah Saw dalam menegakkan nahi munkar untuk tetap menjaga agama

192. Al-Qāḍī 'Iyād, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī 'Iyād*, Juz 8, h. 55; lihat juga Muḥāmmad Anwar Syāh al-Kasymirī, *Faiḍ al-Bārī 'alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), Cet. 1, Juz 5, h. 425.

dan jiwa.

Padahal yang menjadi garis besar pada hadis utama adalah kata fal yughayyirhu "فَلْيُغَيِّرْهُ" ulama bersepakat bahwa itu adalah perintah[193]; yang berarti berubah (dari yang munkar menjadi ma'ruf)194. Namun, realita yang terjadi bukan demikian bahkan FPI tidak bisa merubah apapun. Jika dikatakan seseorang berbuat maksiat maka harus fal yughayyirhu "فَلْيُغَيِّرْهُ" atau merubahnya menjadi tidak berbuat maksiat lagi. Kalau dia punya kekuasaan (yad) maka ia mengubahnya dengan kekuasaan yang ia miliki. Misalnya dia menjual narkoba maka ia harus merubahnya dengan memberikan modal agar dia menjual barang yang halal. Yad diartikan kekuasaan, dan lisan bisa berarti solusi.

Pernyataan di atas senada dengan Prof. 'Abd al-Karīm Zidān, Guru Besar Jurusan Agama Fakultas Adab Universitas Baghdad dan al-Mubārakafūrī pakar hadis, mereka menuturkan bahwa lafad "al-yad, al-lisān dan al-qalb" pada hadis utama "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ" bukan makna hakiki tapi majazi. Sehingga "taghyīr al-munkar bi al-yad" diartikan merubah dengan perbuatan, kekuatan atau pedang. Sedangkan nahi munkar dengan lisan diartikan dengan nasihat, petunjuk, mengancam (menakut-nakuti) atau tausiyah dan berharap supaya amar makruf nahi munkar berhasil. Sedangkan nahi munkar dengan hati dilakukan dengan tidak meridhai kemunkaran dan mengingkarinya secara batin. Adapun yang berhak berkata yang kasar atau menakut-nakuti adalah muḥtasib (penegak amar makruf nahi munkar). Adapun nahi munkar dengan hati diartikan dengan sikap. Seluruh Muslim tidak boleh terlepas dari amar makruf nahi munkar dengan

193. Maḥmūd Muḥammad Khiṭāb al-Subukī, *al-Munhil al-'Adzb al-Mawrūd Syarḥ Sunan al-Imām Abī Dāwud* (Kairo: Maṭba'ah al-Istiqāmah, 1353 H), Cet. 1, Juz 6, h. 316.

194. Ini sesuai dengan tujuan *iḥtisāb* atau amar makruf nahi munkar adalah menghilangkan kemungkaran di bumi dan menemukan kemakrufan dengan perbuatan serta menghasilangkan maslahah dan menolak kemadharatan. Namun agar *iḥtisāb* tercapai maka diwajibkan menggunakan metode yang paling mudah dengan syarat kemungkaran tersebut telah melanggar syariat. Lihat 'Abd al-Karīm Zaidān, *Uṣūl al-Da'wah*, h. 196.

hati karena hati adalah selemah-lemahnya iman dan tidak ada madarat di dalamnya jika seseorang menegakkan nahi munkar dengan hati.[195]

Apa itu "aḍ'af al-īmān"? Al-Mubārakafūrī menjelaskan bahwa kata tersebut memiliki dua makna (1) paling sedikitnya iman karena ketiga kondisi tersebut harus dilakukan secara berurutan. Artinya jika orang yang merubah ketiga urutan tersebut sementara ia mampu maka ia termasuk orang yang maksiat, sedangkan jika orang yang meninggalkan urutan tersebut karena tidak mampu atau jika dikerjakan mendatangkan mafsadah lebih besar, maka termasuk orang yang beriman. (2) selemah-lemah zamannya iman. Artinya pada zaman itu meskipun orang memiliki kekuatan untuk menegakkan nahi munkar dengan perkataan dan perbuatan tetapi yang dibutuhkan adalah hati, maka orang tersebut cukup menegakkan nahi munkar dengan hati saja.[196]

Berdasarkan kedua pengertian di atas, yang paling sesuai dengan kondisi sekarang adalah makna yang pertama karena zaman mengalami perkembangan dan perubahan bahkan zaman dulu tidak ada yang tetap (sama) dengan masa sekarang kecuali sedikit sekali. Itu sebabnya sejarah tidak akan terulang kembali. Seandainya ada orang yang menegakkan nahi munkar dengan hadis kemudian diartikan selemah-lemahnya zaman itu berarti kita mengeneralisasikan sesuatu dengan satu orang (kasus). Sementara dalam indikator pemahaman hadis perlu memperhatikan dari segi sarana yang berubah dan tujuan yang tetap, sehingga kesimpulan semacam itu tidak dapat dibenarkan.

Setelah diteliti kembali ternyata, penggunaan redaksi falyughayyirhu "فَلْيُغَيِّرْهُ" "maka rubahlah kemungkaran itu" bukan yang lainya. Perubahan itu menunjukkan bahwa perubahan tidak secara frontal karena falyughayyirhu

195. 'Abd al-Karīm Zaidān, *Uṣūl al-Da'wah,* h. 195-196; al-Mubārakafūrī, Tuḥfat al-Aḥwadzī, Juz 12, h. 405-406.

196. Al-Mubārakafūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadzī*, Juz 12, h. 406.

"فَلْيُغَيِّرْهُ" itu menunjukkan tidak harus melakukan perintah merubah itu sekaligus. Oleh karena itu, hadis menggunakan waqi' muḍāri ghaib dengan lam amar di awalnya yang menunjukkan adanya proses. Karenanya dalam menegakkan nahi munkar diperlukan adanya proses tadarruj tidak bisa sekaligus atau instan. Sebagaimana yang dilakukan Nabi Saw dalam merubah Islam itu membutuhkan proses kurang lebih 23 tahun dan klimaksnya pada fathul Makkah (8 H). Bahkan metode tadarruj ini merupakan metode al-Qur'an dalam membina masyarakat baik melenyapkan kepercayaan dan tradisi jahiliyah maupun yang lain.197

Secara umum, hadis tersebut memiliki keterkaitan kuat dengan sesama Muslim mengingat bahwa hadis tersebut disampaikan oleh Rasulullah Saw pada saat melaksanakan khutbah setelah sholat Idul Fitri. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa perintah yang menyatakan agar melakukan amar makruf nahi munkar sesuai dengan teks hadis di atas adalah berkenaan dengan permasalahan sesama Muslim.[198]

Perbuatan amar makruf nahi munkar dalam perspektif Islam. Jika ditelaah dari berbagai penafsiran hadis seperti halnya Ibn Baṭṭāl menunjukkan bahwa dalam melakukan konsep tersebut harus senantiasa mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan kemudaratan. Seperti halnya saat didapati pemimpin yang berbuat zalim terhadap masyarakat maka Ibn Baṭṭāl cenderung menyatakan bahwa agar menahan diri untuk melakukan perlwananan mengingat hal tersebut dapat dimungkinkan akan menambah kemudaratan bagi masyarakat.[199] Hal tersebut disesuaikan dengan hadis Nabi Saw yang berbunyi:

197. Ali Mustafa Yaqub, *Sejarah & Metode Dakwah Nabi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), Cet. 5, h. 138.

198. Abū 'Umar ibn Yūsuf ibn 'Abdillāh la-Qurṭubī, *al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd* (Maroko: Wizārah 'Umūm al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1387 H), Juz 10, h. 263; lihat juga Zain al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Baghdādī, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥ Khamsīna Ḥadīsan min Jawāmi' al-Kalim* (Bairut: Dār al-Salām, 2004), Cet. 2, Juz 2, h. 243.

199. Ibn al-Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li al-Baṭṭāl*, 10, h. 51.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنِ الحَسَنِ، عَنْ جُنْدَبٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ قَالُوا: وَكَيْفَ يُذِلُّ نَفْسَهُ؟ قَالَ: يَتَعَرَّضُ مِنَ البَلاَءِ لِمَا لاَ يُطِيقُ.[200]

Artinya: Muḥammad ibn Basysyār telah menceritakan kepada kami, berkata: 'Amr ibn 'Āṣim telah menceritakan kepada kami, berkata: Ḥammād ibn Salamah telah menceritakan kepada kami, dari 'Alī ibn Zaid, dari al-Ḥasan, dari Jundab, dari Ḥuẓaifah berkata: Rasulullah Saw bersabda: "tidak patut bagi orang mukmin untuk merendahkan dirinya sendiri", mereka bertanya: "dan bagaimana ia merendahkan dirinya sendiri?", Rasulullah Saw menjawab: "ia menghadapkan diri pada ujian yang tidak ia mampui".

Secara umum dari hadis di atas menunjukkan bahwasanya seorang Muslim harus memperhatikan keselamatan dan kemasalahatan dalam melakukan setiap perbuatan. Artinya jika dikhawatirkan perbuatan amar makruf tersebut dapat mengancam keselamatan jiwa maka harus dipertimbangkan juga untuk tidak melakukannya dengan kekuatan.

Dalam hadis tersebut, secara tidak langsung ada tiga cara yang dapat dilakukan untuk melawan kemungkaran yaitu; pertama, dengan menggunakan kekuatan; kedua, dengan menggunakan lisan; ketiga, dengan mengingkari dalam hati. Meskipun ada yang menyatakan bahwa pilihan yang terakhir adalah selemah-lemahnya iman tetapi pertimbangan maqasid syariah juga memiliki arti perting

200. Al-Tirmidẓī, *Sunan al-Tirmiẓī*, Juz 4, h. 93.

dalam kondisi ini.

Perintah untuk melakukan nahi munkar secara umum menunjukkan bahwa suatu tuntutan yang mengingkari terhadap segala sesuatu yang munkar berdasarkan kadar kesanggupan meskipun hanya dengan pengingkaran dalam hati. Ibn Rajab (W. 795 H.) dalam syarah *aL-Jāmi' al-'Ulūm wa Ḥikam* selanjutnya menekankan bahwa barang siapa yang sudah tidak mengingkari dengan hati ketika ia melihat sesuatu yang terlarang maka hal tersebut menunjukkan hilangnya iman dari dalam dirinya. Hal ini dikarenakan ingkar dalam hati merupakan kewajiban masing-masing muslim. Sedangkan bentuk pengingkaran dengan kekuatan dan lisan itu didasarkan atas kemampuan.[201]

Menanggapi hadis yang menyatakan bahwa adanya perintah untuk melakukan dakwah dengan mengajak kepada kebaikan serta menjauhi keburukan (amar makruf nahi munkar) merupakan kewajiban yang harus dilakukan oleh masing-masing umat Islam karena syiar Islam tidak akan sampai tanpa adanya dua hal tersebut. Dalam memahami seputar kewajiban yang dibebankan oleh setiap orang Islam untuk mengajak kepada kebaikan dan melarang kepada keburukan, masing-masing kelompok Islam berbeda pendapat. Dalam perspektif Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah yang direpresentasikan dengan pendapat dari Imam Nawawi bahwa amar makruf nahi munkar adalah kewajiban. Berbeda halnya dengan pendapat al-Rafidah yang tidak menganggap hal tersebut wajib untuk semua orang namun wajib terbatas pada kelompoknya saja. Sedangkan dari kelompok Muktazilah memberikan penekanan bahwa perintah untuk melaksanakan amar makruf nahi munkar tersebut berdasarkan kepada akal dan bukan syara' atau aturan Islam.[202]

Perintah melakukan amar makruf nahi munkar pada

---

201. Ibn Rajab, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥ Khamsīna Ḥadīṡan min Jawāmi' al-Kalim*, Juz 2, h. 245.

202. Al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Juz 2, h. 22.

dasarnya tidak dapat semerta-merta dengan melakukan tindakan yang hanya didasarkan oleh akal namun segala kebaikan dan keburukan itu berdasarkan akal diikuti dengan syara'. Hal ini disebabkan adanya nafsu yang bisa membatasi diri. Oleh karena itu, perlu dipertimbangkan dengan konsep maqasid syariah untuk mengetengahkan segala aturan yang ditetapkan oleh Allah karena secara tidak langsung keberadaan maqasid syariah akan mengantarkan pada ke maslahatan umat yang memiliki tujuan *ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-'aql, ḥifẓ al-māl* dan *ḥifẓ al-nasl*. Tujuan maqasid syariah tersebut dijalankan beriringan dengan kemampuan agar tidak menjadi "orang yang merendahkan dirinya sendiri" lantaran tetap melanjutkan ujian sementara ia tidak memiliki kemampuan akan hal itu.

Dengan demikian, pemahaman FPI yang mengartikan bahwa tiga kondisi tersebut dimaknai secara hakiki (nahi munkar dengan tangan) maka hal itu berdampak atas legalisasi kekerasan. Sementara dengan kekerasan sama halnya *ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-māl* digadaikan atau tidak terpenuhi dan bertentangan dengan tujuan hadis tentang "Rasulullah Saw tidak membunuh orang munafik". Dikatakan tidak *ḥifẓ al-dīn* karena dari kekerasan menimbulkan lebelisasi negatif terhadap Islam. Dikatakan tidak *ḥifẓ al-nafs* karena dari kekerasan tersebut bisa menyebabkan kematian dari kedua belah pihak. Dikatakan tidak *ḥifẓ al-māl* karena dari kekerasan sarana-sarana umum dan lain-lain hancur dan rusak. Oleh karena itu, kurang tepat jika tiga kondisi tersebut dimaknai secara hakiki. Namun, dalam kondisi tertentu pemahaman FPI bisa dibenarkan jika dirasa madaratnya lebih kecil.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

Tabel 4. 8

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ ... الخ		
Konstruksi	*Hadis setema*	Nahi munkar harus dilakukan secara spontan (misalkan: dengan menunjukkan wajah masam)
	Makna hakiki dan majazi	Makna hakiki yaitu tiga kondisi memperjuangkan amar makruf nahi munkar dengan tangan, lisan dan hati (bagian dari anggota tubuh). Tiga kondisi ini menunjukkan langkah tertib.
	Memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).
Rekonstruksi	*Hadis setema*	Nahi munkar dengan cara lembut. Menegakkan amar makruf nahi munkar dengan memperhatikan mafsadah dan madarat.
	Makna hakiki dan majazi	Makna majazi yaitu tangan (kekuasaan, kekuatan), lisan (nasihat, tausiyah, petunjuk dan solusi) dan hati (diam, tida meridai dan mengingkarinya secara batin).

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ ... الخ" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "membedakan makna hakiki dan majazi". FPI menafsirkan tiga kondisi memperjuangkan amar makruf nahi munkar dengan tangan, lisan dan hati secara hakiki atau bagian dari anggota tubuh. Hal ini menyebabkan seolah hadis memperbolehkan "kekerasan" dalam memperjuangkan amar makruf nahi munkar secara umum. Sedangkan ulama lain menafsirkan tiga kondisi memperjuangkan amar makruf nahi munkar tangan, lisan dan hati secara majazi. Artinya tangan (kekuasaan, kekuatan), lisan (nasihat, tausiyah, petunjuk dan solusi) dan hati (diam, tida meridai dan mengingkarinya secara batin) bukan bagian dari anggota tubuh. Penafsiran ini menuntun kita untuk tidak ada keharusan dengan kekerasan

tetapi harus mempertimbangkan mafsadah dan madarah dalam berdakwah. Hal ini didukung oleh pernyataan ulama yang menggunakan indikator "menghimpun hadis yang setema" dalam memahami hadis.

Hadis Mencegah Kemungkaran Berarti Menolong

قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُوْمًا!» فَقَالَ رَجُلٌ: «يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُوْمًا، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ؟!»، قَالَ: «تَحْجُزُهُ—أَوْ تَمْنَعُهُ—مِنَ الظُّلْمِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ نَصْرُهُ»

Artinya: "Rasulullah Saw bersabda: "Tolonglah saudaramu, baik *żālim* (penganiaya) atau *mażlūm* (teraniaya)!" Shahabat Rasulullah Saw bertanya: "Wahai Rasulullah Saw, kami menolongnya jika ia *mażlūm,* lalu bagaimana kami menolongnya jika ia *żālim*?" Beliau Saw bersabda: "Kau cegah ia dari kezalimannya, itulah cara menolongnya."[203]

Hadis di atas diriwayatkan oleh al-Bukhārī.[204] Dengan demikian, kualitas sanad hadis pun tidak ada permaslahan karena kualitasnya shahih. Hadis ini diriwayatkaan juga oleh al-Tirmidzī[205], Aḥmad[206], al-Dārimī (W. 255 H.) dalam

203. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 301.

204. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, *Bāb A'in Żāliman aw Mażlūman,* Hadis no. 2443-2444, h. 128; Juz 9, *Bāb Intażara Ḥattā Tudfana,* Hadis no. 6952, h. 22.

205. Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirimidzī*, Juz 4, *Bāb,* Hadis no. 2255, h. 523.

206. Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz 19, Hadis no. 11949, h. 14; Juz 20, Hadis no. 13079, h. 363.

al-Sunan[207] dan *Mawārida al-Żama'ān*[208], Ibn Ḥibbān[209], al-Baihaqi dalam *al-Sunan al-Kubrā*[210], *Sya'b al-Īmān*[211] dan *al-Ādāb*[212], al-Ṭabrānī dalam *al-Mu'jam al-Awsaṭ*[213] dan *al-Mu'jam al-Ṣaghīr*[214], al-Haiṡamī dalam *Bughyat al-Bāḥiṡ*[215] dan *Mawārid al-Żama'ān*[216], Abū Ya'lā[217], al-Bazzār[218], al-Quḍā'ī[219], Ibn 'Asākir (W. 571 H.)[220] dan 'Abd ibn Ḥumaid[221].

Hadis ini memiliki *asbāb al-wurūd* yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya dari jalur Jābir, yaitu:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: اقْتَتَلَ غُلاَمَانِ غُلاَمٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَغُلاَمٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَنَادَى الْمُهَاجِرُ أَوِ الْمُهَاجِرُونَ يَا لَلْمُهَاجِرِينَ. وَنَادَى الأَنْصَارِىُّ يَا لَلأَنْصَارِ. فَخَرَجَ رَسُولُ

---

207. Al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī,* Juz 2, *Unṣur Akhāka Żāliman aw Mażlūman,* Hadis no. 2753, h. 401.

208. Abū Ḥātim Muḥammad ib Ḥibbān ibn Aḥmad al-Dārimī, *Mawārid al-Żama'ān ilā Zawāid Ibn Ḥibbān* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.), *Bāb Unṣur Akhāka Żāliman aw Mażlūman*, Hadis no. 1847, h. 457.

209. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Juz 11, *Kitāb al-Ghaḍab,* Hadis no. 5166-5168, h. 570-573.

210. Al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 6, *Bāb Naṣr al-Mażlūm wa al-Akhdz 'alā Yad al-Żālim,* Hadis no. 11843-11844, h. 94; Juz 10, *Bāb Mā Yustadallu bihi 'alā Anna al-Qaḍā' wa Sā'ira A'māl al-Wulāh Mimmā Yakūnu Amran bi al-Ma'rūf aw Nahyan 'an Munkar min Furūḍ al-Kifāyāt,* Hadis no. 20672, h. 89.

211. Al-Baihaqī, *Syua'b al-Īmān*, Juz 6, *Min Syu'ab al-Īmān wa Huwa fī al-Ta'āwun 'alā al-Birr wa al-Taqw`Abnnnnnwa*, Hadis no. 7606, h. 101.

212. Al-Baihaqī, *al-Ādāb*, *Bāb fī al-Ta'āwun 'alā al-Birr wa al-Taqwā,* Hadis no. 97, h. 40.

213. Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, Juz 1, Hadis no. 649, h. 202; Hadis no. 679, h. 210.

214. Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad ibn Ayyūb al-Ṭabrānī, *al-Rawḍ al-Dānī; al-Mu'jam al-Ṣaghīr* (Bairut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), Cet. 1, Juz 1, *Man Ismuhu 'Alī,* Hadis no. 576, h. 346.

215. Al-Haiṡamī, *Bughyat al-Bāḥiṡ*, Juz 2, *Bāb al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar,* Hadis no. 762, h. 764.

216. Al-Haiṡamī, *Mawārid al-Żama'ān ilā Zawā'id Ibn Ḥibbān*, *Bāb Unṣur Akhāka Żāliman aw Mażlūman*, Hadis no. 1847, h. 457.

217. Abū Ya'lā, *Musnad Abī Ya'lā*, Juz 6, *Ḥumis al-Ṭawīl 'an Anas ibn Mālik,* Hadis no. 3838, h. 449.

218. Al-Bazzār, *Musnad al-Bazzār*, Juz 2, *Musnad Abī Ḥamzah Anas ibn Mālik Ra.,* Hadis no. 7458, h. 358.

219. Al-Quḍā'ī, *Musnad al-Syihāb*, Juz 1, *Bāb Unṣur Akhāka Żāliman aw Mażlūman*, Hadis no. 646, h. 375.

220. Abū al-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan Hibbatullāh, *Mu'jam al-Syuyūkh* (Damaskus: Dār al-Baṣā'ir, t.thn.), Juz 1, Hadis no. 229, h. 122; Hadis no. 325, h. 168.

221. 'Abd ibn Ḥumaid, *Musnad 'Abd ibn Ḥumaid*, Hadis no. 1401, h. 441.

اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ: «مَا هَذَا دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ». قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلاَّ أَنَّ غُلاَمَيْنِ اقْتَتَلاَ فَكَسَعَ أَحَدُهُمَا الآخَرَ قَالَ: «فَلاَ بَأْسَ وَلْيَنْصُرِ الرَّجُلُ أَخَاهُ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا إِنْ كَانَ ظَالِمًا فَلْيَنْهَهُ فَإِنَّهُ لَهُ نَصْرٌ وَإِنْ كَانَ مَظْلُومًا فَلْيَنْصُرْهُ».[222]

Artinya: Aḥmad ibn 'Abdillāh ibn Yūnus telah menceritakan kepada kami, Zuhair telah menceritakan kepada kami, Abū al-Zubair telah menceritakan kepada kami dari Jābir berkata: "Pada suatu hari, ada da orang pemuda sedang berkelahi, masing-masing dari kaum Muhajirin dan kaum Anshar". Pemuda Muhajirin berteriak: "Hai kaum Muhajirin". Pemuda Anshar pun berseru: "Hai kaum Anshar". Mendengar itu Rasulullah Saw keluar dan bertanya: "Ada apa ini? Bukankah ini adalah seruan jahiliah?" Orang-orang menjawab: "Tidak, ya Rasulullah Saw sebenarnya tadi ada dua pemuda yang berkelahi yang satu mendorong yang lainnya." Kemudian Rasulullah Saw bersabda: "Baiklah, hendaklah seseorang menolong saudaranya sesama muslim yang berbuat zalim atau yang sedang dizalimi. Apabila ia zalim maka cegahlah ia dan itu berarti menolongnya. Dan apabila ia dizalimi, maka tolonglah ia."

Hadis tersebut dipahami oleh FPI sebagai dalih bahwa memusuhi dan memerangi pelaku nahi munkar merupakan bentuk pertolongan dengan tindakan yang tegas. Memerangi merupakan bagian dari nahi munkar yang dilaksanakan bersamaan merubah watak. Karena dengan memerangi dan memusuhinya berarti menjauhkan dan menyelamatkan mereka dari kemurkaan Allah dan siksaan-Nya.[223] Al-Qaṣṭalānī (W. 923 H.) menjelaskan bahwa dalam realita

222. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 8, h. 19.
223. Habib Rizieq, *Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar*, h. 301-302.

penafsiran yang dilakukan oleh para ulama cenderung melihat bahwa pemaknaan kata hadis di atas bukan berarti menggunggulkan antara satu orang dengan orang lain. Jika ditelaah lebih mendalam maka hadis di atas berkenaan dengan permasalahan seputar muslim yakni sebuah sikap yang harus dilakukan saat menghadapi saudara muslim yang berbuat zalim dan saudara muslim lainnya yang terzalimi. Hal ini didasarkan dengan perkataan Rasulullah Saw yang menyebut kata "Saudaramu" atau "أَخَاكَ أي في الإسلام" dalam hadis di atas.[224]

Sedangkan al-Qāḍī 'Iyād (W. 544 H.) menjelaskan bahwa hadis ini menjelaskan tentang larangan untuk memanggil dengan menggunakan kabilah karena cara tersebut menyerupai jahiliyah yang akan menimbulkan efek buruk. Selain itu, hadis ini juga menjadi tuntutan bagi orang Islam untuk tetap menolong orang zalim dengan cara mencegahnya melakukan kezaliman dan melarangnya untuk mengikuti langkah setan, hawa nafsu dan berbuat buruk. Pertolongan terhadap orang zalim dengan mencegahnya disebutkan oleh kedua hadis di atas dengan menggunakan diksi kata "al-naṣr" dan "al-i'ānah". Pertolongan dengan kata "النصر" bertujuan untuk menegakkan kebenaran dan pertolongan dengan kata "الإعانة" untuk menjaga akal dan agama.[225] Sedangkan kata "النصر" pada hadis tersebut ditafsirkan oleh Ibn Ḥajar dengan "الإعانة".[226] Oleh karena itu, berdasarkan dari diksi kata "menolong", menunjukkan bahwa pertolongan terhadap orang zalim maupun yang dizalimi tidak terlepas dari ketiga tujuan tersebut yaitu menegakkan kebenaran, menjaga akal dan menjaga agama. Artinya cara yang terbaik menolong orang yang zalim adalah dengan memberikan nasehat yang baik dan mengajak kebaikan, bukan menolong orang yang

224. Al-Qasṭalānī, *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 4, h. 255.

225. Abū Faḍl 'Iyāḍ ibn Mūsā al-Bustī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī 'Iyād al-Musammā Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim* (Mesir: Dār al-Wafā', 1998), Cet. 1, Juz 8, h. 54.

226. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, Juz 5, h. 95.

zalim dengan cara memusuhi atau mememeranginya karena dalam peperangan dan permusuhan aspek agama tidak terjaga. Dikatakan agama tidak terjaga karena memerangi dan memusuhi orang zalim berdampak pada keluarnya orang zalim dari Islam dan kekerasan kerap dilebelkan pada Islam. Sementara jika menolong mereka yang zalim dengan cara menasehati dan mengajak untuk berbuat baik maka ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ aql dan tetap ada.

Secara umum, menjalani hubungan sesama saudara muslim harus dilaksanakan dengan sebaik-baiknya, di antaranya dengan berkata lemah lembut serta menjauhi fitnah dan membicarakan keburukan atau dosa. Seperti halnya hadis Rasulullah Saw lain yang berbunyi:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّ سَالِمًا أَخْبَرَهُ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَخْبَرَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: « الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ».[227]

Artinya: Yaḥyā ibn Bukair telah menceritakan kepada kami, al-Laiṡ telah menceritakan kepada kami, dari 'Uqail dari Ibn Syihāb sesungguhnya Ibn Syihāb telah mengabarkan kepada Sālim, sesungguhnya Sālim telah mengabarkan kepada 'Abdullāh ibn 'Umar Ra. Sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda: "Seorang muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya. Ia tidak menzaliminya, dan tidak menyerahkannya pada

227. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, h. 128.

musuhnya. Barangsiapa memberi pertolongan akan hajat saudaranya, maka Allah selalu menolongnya dalam hajatnya. Dan barangsiapa memberi kelapangan kepada muslim dari suatu kesusahan, maka Allah akan melapangkan orang itu dari suatu kesusahan dari sekian banyak kesusahan pada hari Kiamat. Dan barangsiapa menutupi aib seseorang Muslim, maka Allah akan menutupi aib orang itu pada hari kiamat".

Dari hadis di atas, secara tidak langsung telah menunjukkan bahwa adanya larangan dalam melakukan kezaliman sesama muslim baik sedikit maupun banyak, karena pada dasarnya seorang muslim dengan muslim lainnya adalah saudara. Oleh karena itu, hadis itu menuntut untuk senantiasa saling tolong menolong, menjalin hubungan dan pertemanan dengan sebaik-baiknya, menutup aibnya dan meninggalkan mencari-cari aib dan mengumbar dosa-dosanya.[228] Dengan demikian, hal ini menjadi penguat bahwa menolong orang yang zalim pun harus disesuaikan dengan kondisinya agar iman mereka bertambah. Anjuran tolong-menolong pun disebutkan dalam QS. al-Mā'idah ayat 2 yang berbunyi:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (2)

Artinya: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam mengerjakan kebajikan dan takwa dan jangan tolong menolonglah kamu dalam berbuat dosa dan permusuhan Bertakwalah kalian kepada Allah, sungguh Allah sangat berat siksaan-Nya."

Al-Qurṭūbī (W. 671 H.) menjelaskan pada kata "al-birr" terdapat ridha manusia dan pada kata "al-taqwā" terdapat

228. Ibn al-Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*, Juz 6, h. 571.

ridha Allah. Siapapun mengumpulkan antara ridha Allah dan manusia maka kebahagiaannya telah sempurna.[229] Dari pernyataan ini mengindikasikan bahwa ayat ini berkaitan dengan hubungan sosial yang mana keridaan manusia sangatlah penting. Karena tolong-menolong adalah hubungan manusia dengan manusia yang bersifat sosial bukan ibadah, maka tidak heran kata "birr" disebutkan lebih dahulu oleh Allah daripada "al-taqwā". Oleh karena itu, keridaan manusia sangatlah penting. Mengaca dari ayat ini maka menolong orang yang zalim harus disesuaikan juga dengan kondisinya karena berhubungan dengan hak adamī. Begitu juga sebaliknya, jika seseorang menolong orang zalim dengan cara memusuhi dan memeranginya maka hal tersebut tidak dapat dibenarkan karena bertentangan dengan ayat ini.

Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī memperjelaskan bahwa ayat tersebut menuntut orang mukmin untuk saling tolong menolong dalam hal mengerjakan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran dan kemaksiatan (amar makruf nahi munkar) dengan berbagai cara yang bisa mendekatkan diri kepada Allah[230]. Al-Qurṭubī (W. 671 H.)[231] dan Ibn Kaśīr (W. 774 H.)[232] juga mempertegas bahwa mencegah orang mukmin berbuat kemungkaran dan kebatilan sama halnya membantu mereka. Pernyataan ini pun diperjelas juga oleh Ibn Baṭṭāl (W. 449 H.) dalam kitab syarahnya seputar bab "membantu saudara yang *ẓālim* dan *maẓlūm*". Ia menyatakan bahwa membantu saudara yang melakukan kezaliman adalah dengan membantu dan menjelaskan untuk tidak melakukan perbuatan zalim tersebut[233].

---

229. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Riyad: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003), Juz 6, h. 47.

230. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr* (Kairo: Dār al-Ṣabūnī, 1997), Cet. 1, h. 301.

231. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 6, h. 47.

232. Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Juz 2, h. 12.

233. Ibn al-Baṭṭāl, Syarḥ Ṣaḥīh al-Bukhārī li Ibn al-Baṭṭāl, Juz 6, h. 571.

Hal ini juga dikuatkan oleh hadis lain Nabi Saw[234] yang menyatakan bahwa "membantu" adalah dengan memberikan dan menunjukkan kebenaran seperti halnya melakukannya.[235] Dalam perspektif lain, jika menolong saudara sesama muslim yang berbuat kezaliman dengan cara mengatakan, menjelaskan perbuatan dan menunjukkan kebenaran, maka menolong sesama muslim yang menjadi korban kezaliman adalah dengan membantunya[236] baik secara fisik yaitu dengan memberikan bantuan berupa tindakan atau kekuatan, atau secara psikis dengan memberikan semangat dan rasa memiliki serta kepedulian.

Menjaga akal dan agama pun pernah dipraktikan oleh Rasulullah Saw. Suatu ketika, beliau Saw pernah meninggalkan perubahan terhadap hal-hal yang sebenarnya sudah diwajibkan karena dikhawatirkan dengan perubahan tersebut mengantarkan kepada hal yang lebih madarat. Misalkan perihal Rasulullah Saw membiarkan dan tidak membunuh orang munafik[237]. Sebelumnya Rasulullah Saw pernah diperintahkan oleh Allah untuk bertindak keras terhadap orang kafir dan munafik, bahkan telah diperintahkan

---

234. Lihat Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Juz 4, h. 338; Lihat Abū Dāwud Sulaimām ibn al-Asy'aṡ ibn Isḥāq al-Sijistānī, Sunan Abī Dāwud (Bairut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009), Cet. 1, Juz 7, h. 447; dan lihat al-Tirmidzī, Sunan al-Tirmidzī, Juz 4, h. 338.

235. Ibn al-Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn al-Baṭṭāl*, Juz 6, h. 571; lihat Zain al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Baghdādī, Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥ Khamsīna Ḥadīṡan min Jawā'mi' al-Kalim (Kairo: Dār al-Salām, 2004), Cet. 2, Juz 3, h. 98; Lihat al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Juz 5, h. 98; dan lihat juga Syams al-Dīn Muḥammad ib Yūsuf al-Kirmānī, al-Kawākib al-Durārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukārtī (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1981), Cet. 2, Juz 11, h. 152.

236. Badr al-'Ainī, *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.), Juz 8, h. 11.

237. Berikut hadis yang menunjukkan bahwa Rasulullah Saw tidak membunuh orang munafik حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الضَّبِّىُّ وَابْنُ أَبِى عُمَرَ - وَاللَّفْظُ لاِبْنِ أَبِى شَيْبَةَ - قَالَ ابْنُ عَبْدَةَ أَخْبَرَنَا وَقَالَ الآخَرُونَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ سَمِعَ عَمْرٌو جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ كُنَّا مَعَ النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- فِى غَزَاةٍ فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالَ الأَنْصَارِىُّ: "يَا لَلأَنْصَارِ"، وَقَالَ الْمُهَاجِرِىُّ: "يَا لَلْمُهَاجِرِينَ". فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: "مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ". قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ،كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالَ: "دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ". فَسَمِعَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَىٍّ فَقَالَ: "قَدْ فَعَلُوهَا وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ". قَالَ عُمَرُ: "دَعْنِى أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ"، فَقَالَ: "دَعْهُ لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ". Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 8, h. 19.

oleh Allah untuk membunuhnya[238]. Dalam konteks ini, Rasulullah Saw membiarkan, memaafkan dan menggunakan kata-kata yang lembut agar iman mereka tetap bahkan agar orang kafir tertarik masuk Islam. Seandainya Rasulullah Saw benar-benar membunuhnya maka mereka pun ragu masuk Islam, bahkan mereka keluar dari Islam.[239]

Secara umum, Islam adalah agama dakwah, artinya agama yang selalu mendorong umatnya untuk senantiasa aktif melakukan kegiatan dakwah. Kemajuan dan kemunduran Islam sangat erat dengan kegiatan dakwah yang dilakukannya. Karena itu, al-Qur'an menyebutkan bahwa kegiatan dakwah menuntut seseorang menggunakan ucapan dan perbuatan yang paling baik meskipun berdakwah terhadap sesama muslim yang berbuat zalim. Ada beberapa batasan yang sudah disebutkan oleh Allah dalam QS. Fuṣṣilāt ayat 33-34 sebagai berikut:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (33) وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (34)

238. Berikut ayat yang menjelaskan bahwa adanya perintah kepada Nabi Saw untuk membunuh orang kafir dan munafik "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَص يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ". Ayat ini mengandung perintah kepada Nabi agar melakukan jihad terhadap orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan memperlakukan mereka dengan keras. Melakukan jihad kepada orang kafir dengan pedang, sedang melakukan jihad kepada munafik ialah menyadarkan mereka sebaik-baiknya dengan mengemukakan hujah-hujjah yang diperlukan. Terhadap orang-orang munafik, Nabi Saw selalu memperlakukan mereka dengan lembut-lembut, tetapi sebaliknya orang-orang munafik selalu menyakiti Nabi Saw. Oleh karenanya, Allah memerintahkan agar bertindak keras kepada mereka dengan maksud memberikan pelajaran kepada mereka dengan harapan agar mereka sadar. Sikap keras yang dilakukan oleh Nabi Saw itu suatu siasat yang diatur oleh Allah dan kenyataannya berhasil. Tetapi mereka yang belum sadar akan terhanyut dalam kekufuran dan kemunafikan. Namun yang perlu ditekankan perintah bertindak keras terhadap orang kafir jika mereka memerangi orang-orang muslim dan perintah terhadap orang munafik untuk menyampaikan peunjuk Allah secara bersungguh-sungguh dan secara terbuka dengan menghentikan perlakuan ramah-tamah sebagaimana biasa. Lihat Kemenag Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), Jilid 4, h. 156-160.

239. Al-Qāḍī 'Iyād, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī 'Iyād*, Juz 8, h. 55.

Artinya: "Dan siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah dan mengerjakan kebajikan dan berkata, "Sungguh, aku termasuk orang-orang muslim". Dan tidaklah sama kebaikan dengan kejahatan. Tolaklah kejahatan dengan cara yang lebih baik, sehingga orang yang ada rasa permusuhan antara kamu dan dia akan seperti teman yang setia."

Dari ayat di atas secara tidak langsung menunjukkan bahwasanya di antara hal-hal yang harus diperhatikan ketika orang menyampaikan sesuatu khususnya yang berkaitan dengan amar makruf nahi munkar yaitu melakukannya dengan menggunakan kata-kata yang baik karena hal tersebut lebih mudah diterima[240]. Sehingga kegiatan dakwah pun bisa aktif dan predikat *khaira ummah* (umat yang paling baik dan pilihan) pun mudah didapatkan sesuai dengan janji Allah.[241]

Dengan demikian, berbagai ayat al-Qur'an dan hadis di atas menuntut kita untuk beramar makruf nahi munkar dengan cara yang sebaik-baik dengan menyesuaikan antara situasi dan kondisi, bukan beramar makruf nahi munkar dengan cara kekerasan.

Berdasarkan rekonstruksi pemahaman FPI terhadap hadis amar makruf nahi munkar di atas dapat dilihat melalui tabel berikut ini:

240. Ibn al-Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn al-Baṭṭāl*, Juz 7, h. 153.

241. Allah menggolongkan orang yang menegakkan amar makruf nahi munkar sebagai "umat yang terbaik". Hal ini disebutkan oleh Allah dalam QS. 'Ālī 'Imrān

Tabel 4. 9

اُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُوْمًا		
Konstruksi	*Makna hakiki*	Mencegah zalim berbuat zalim adalah salah satu bentuk pertolongan. Yang kemudian diinterpretasikan bahwa permusuhan dan peperangan bagi pelaku maksiat dianggap sebagai bentuk pertolongan juga dari murka Allah.
	Tujuan hadis	Perintah saling tolong menolong
	Memastikan makna	(tidak ada kata yang menimbulkan perdebatan di kalangan ulama).
Rekonstruksi	*Al-Quran*	Harus tolong menolong dengan cara yang makruf karena berhubungan dengan hak adami (sosial).
	Hadis setema	(1) Harus bermuamalah dengan sebaik-baiknya, saling menutup aib dan tidak mengumbor dosa-dosanya. (2) Membantu orang yang maksiat dengan menasihatinya agar tidak melakukan perbuatan zalim tersebut.
	Konteks & tujuan hadis	Konteks: permasalahan seputar muslim yakni sebuah sikap yang harus dilakukan saat menghadapi saudara muslim yang berbuat zalim dan saudara muslim lainnya yang terzalimi. Pertolongan dengan kata "النصر" bertujuan untuk menegakkan kebenaran dan pertolongan dengan kata "الإعانة" untuk menjaga akal dan agama. Sedangkan kata "النصر" pada hadis tersebut ditafsirkan oleh Ibn Ḥajar dengan "الإعانة". Oleh karena itu, berdasarkan dari diksi kata "menolong", menunjukkan bahwa pertolongan terhadap orang zalim maupun yang dizalimi tidak terlepas dari ketiga tujuan tersebut yaitu menegakkan kebenaran, menjaga akal dan menjaga agama.
	Sarana berubah & tujuan sama	"Sarana yang berubah" adalah persengketaan antara sesama muslim yang saling bunuh membunuh. "Tujuan yang tetep" adalah saling tolong menolong dengan cara yang makruf.

Tabel di atas, menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman hadis "أُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُوْمًا" oleh FPI dengan ulama lainnya dikarenakan adanya perbedaan dalam menentukan "tujuan hadis". FPI menafsirkan bahwa hadis ini bertujuan untuk memerintahkan saling tolong menolong dengan berbagai cara. Oleh karenanya, memusuhi dan memerangi pelaku maksiat dianggap oleh FPI sebagai bentuk pertolongan. Sedangkan ulama lain menafsirkan bahwa tujuan shadis tersebut adalah sebuah tuntutan untuk saling tolong menolong dengan cara yang makruf. Artinya, penafsiran ini menuntun kita untuk mencegah orang yang zalim bukan dengan menghalalkan berbagai cara (memusuhi atau memeranginya) tetapi dengan cara yang sebaik-baiknya, seperti menasehati dan mengajak kebaikan. Pernyataan ini dihasilkan oleh ulama dengan menggunakan beberapa indikator dalam memahami hadis, di antaranya yaitu "sesuai petunjuk al-Qur'an", "menghimpun hadis-hadis setema", "memperhatikan konteks latar belakang, situasi kondisi dan tujuan hadis" dan "membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap".

Berdasarkan hasil rekonstruksi pemahaman hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan amar makruf nahi munkar di atas membuktikan bahwa perbedaan pemahaman hadis dengan ulama lain dikarenakan beberapa hal, di antaranya:

1. FPI tidak menggunakan indikator "membedakan anatar sarana yang berubah dan tujuan yang tetap". Indikator ini tidak digunakan oleh FPI karena mereka menggunakan kaidah "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" dalam menganalisis hadis yang memiliki asbāb al-wurūd. Sebab kaidah inilah sehingga FPI terkesan tekstualis.
2. FPI berbeda dengan ulama lain dalam menentukan "tujuan hadis".

3. FPI berbeda dengan ulama lain dalam menentukan "hakiki dan majazi".
4. FPI berbeda dengan ulama lain dalam penentuan dan pengumpulan "hadis-hadis yang setema".
5. FPI berbeda dengan ulama lain dalam menarik benag merah yang terdapat pada tujuan hadis meskipun tujuannya sama.

BAGIAN V

PENUTUP

KESIMPULAN

Berdasarkan telaah terhadap hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan amar makuf nahi munkar, peneliti dapat menyimpulkan bahwa indikator-indikator yang digunakan oleh FPI untuk memahami hadis adalah (1) memahami hadis sesuai petunjuk al-Quran; (2) menghimpun hadis-hadis yang setema; (3) memperhatikan aspek asbāb al-wurūd; dan (4) membedakan makna yang hakiki dan majazi. Dari keempat indikator tersebut membuktikan bahwa FPI telah mencoba untuk memahami hadis secara kontekstual. Sedangkan yang menyebabkan FPI terkesan tekstual atau parsial dalam memahami hadis di antaranya adalah kaidah "العبرة بالعموم اللفظ لا بخصوص السبب" yang digunakan untuk menganalisis asbāb al-wurūd dengan tanpa membedakan antara sarana yang berubah-ubah namun tujuan tetap.

Peneliti menemukan bahwa inti utama pemahaman

hadis secara kontekstual itu berada pada indikator memahami hadis dengan "membedakan sarana yang berbeda dan tujuan yang sama". Hal ini terbukti bahwa peran penting indikator tersebut dapat mengarahkan pada hadis itu relevan untuk siapapun, di manapun dan kapanpun. Dari pembacaan terhadap hadis-hadis amar makruf nahi munkar menunjukkan bahwa hadis-hadis yang digunakan oleh FPI itu hanya berkaitan dengan sosial. Oleh karenanya, metode yang digunakan untuk memahami hadis tidak hanya berhenti pada tekstualis saja tetapi harus kontekstualis agar hadis senantiasa relevan dan berlaku sepanjang masa. Selain itu orisinal hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dapat dipertanggungjawabkan dengan melihat hadis yang dinukil bersumber dari kitab-kitab induk meskipun ada sedikit yang bersumber dari selain kitab-kitab induk.

Dilihat dari segi kualitas sanad, hadis-hadis yang digunakan oleh FPI dalam menegakkan amar makruf nahi munkar semuanya berkualitas shahih dan hasan kecuali hadis tentang "bahaya bagi kelompok yang ikhlas". Kedaifan hadis tersebut disebabkan al-Ṣaghānī berkata bahwa hadis itu al-maudu' bahkan sanadnya tidak ditemukan. Hadis tentang "membakar rumah bagi yang meninggalkan salat berjamaah" tidak bisa digunakan untuk melegalisasi "pembakaran tempat maksiat" dalam menegakkan amar makruf nahi munkar karena saat itu Rasulullah Saw tidak pernah melakukan pembakaran bagi mereka yang meninggalkan shalat jamaah. Bahkan hadis ini muncul pasca *nasakh* hadis larangan "menghukum seperti hukuman Allah" yaitu membakar.

Hadis tentang "hancurkan wadah khamr" menunjukkan bahwa "menghancurkan tempat khamar" memang telah dilakukan oleh Rasulullah Saw. Melihat *asbāb al-wurūl* hadis ini, hal yang dilakukan oleh Rasulullah Saw tidak terlepas dari maqasid syariah yang digali dari fiosofi keharaman khamar. Berdasarkan sarana yang berubah dan tujuan

yang sama maka "menghancurkan" atau "membersihkan" tempat maksiat adalah suatu yang diperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu dan memperhatikan maqasid syariah. Sedangkan hadis tentang "tidak memedulikan kesalahan berarti meridainya" muncul berkaitan dengan orang Yahudi yang meridai terbunuhnya para nabi-nabi dahulu. Tujuan dari hadis ini tak lain adalah menunjukkan bahwa pentingnya mengingkari kemungkaran dengan hati dan bahayanya bertindak melampaui batas. Secara tidak langsung, solusi terakhir FPI dalam menegakkan nahi munkar dengan kekerasan bertentangan dengan maksud hadis ini.

Hadis tentang "memotong tangan pencuri" menjelaskan bahwa Rasulullah Saw bersifat tegas dalam urusan hak Allah dengan tanpa memberikan syafaat (dipensasi hukum). Terdapat hadis lain yang Rasulullah Saw memberikan izin adanya syafaat (dispensasi) dalam hak Allah dengan syarat selesai kepemimpinannya. Bersandarkan *asbāb al-wurūd*, diketahui bahwa (1) penegak hukum adalah mereka yang berwenang dan (2) tujuan dari hadis "memotog tangan pencuri" adalah pembalasan. Dengan demikian, "hukum potong tangan" bukanlah sarana bersifat mutlak tapi bisa berubah sesuai dengan ketetapan para pemimpin selama tujuan utama hadis tetap terjaga. Adapun hadis tentang "kelompok yang memperjuangkan kebenaran" menjelaskan bahwa kelompok yang dimaksud adalah kelompok yang memperjuangkan amar makruf nahi munkar tetapi dengan keilmuan bukan dengan kekerasan. Maksud kelompok keilmuan ini diperkuat oleh kondisi hadis-hadis yang berkaitan dengan hari Kiamat, seperti hadis yang menjelaskan bahwa di akhir nanti Islam dalam keadaan *gharīb*.

Hadis tentang "Ketaatan terhadap Ulil al-Amri" dan "melawan pemimpin yang buruk" memang menjelaskan bahwa pemimpin harus ditaati selama tidak memerintahkan rakyat untuk bermaksiat. Menentang (tidak menaati)

pemimpin dalam kemaksiatan harus dilakukan dengan yang makruf, sesuai dengan tujuan al-Qur'an dan sunah agar maqasid dan akses manfaat dan madarat tetap terjaga. Hadis tentang "tertib aksi nahi munkar", menunjukkan bahwa tiga kondisi nahi munkar harus dilakukan secara tertib, yaitu tangan, lisan dan hati. Namun, ketiga kondisi tersebut tidak bisa diartikan secara hakiki karena bertentangan dengan tujuan dan maksud hadis shahih "biarkanlah ia supaya orang-orang tidak berkata bahwa Muhammad Saw membunuh sahabatnya." Adapun hadis tentang "mencegah kemungkaran dengan menolong", bukan menjelaskan bahwa menolong orang yang zalim dengan memusuhi atau memeranginya tetapi menolong orang yang zalim harus dengan cara yang sebaik-baiknya agar tujuan menjauhkan dari kesalahan tercapai dengan tanpa mendatangkan kemadaratan yang baru. Cara ini sesuai dengan petunjuk QS. al-Mā'idah ayat 2, dan QS. Fuṣṣilāt ayat 33-34. Berdasarkan hasil rekonstruksi pemahaman hadis-hadis di atas membuktikan bahwa pemahaman oleh FPI tidak relevan dalam konteks keindonesiaan, tetapi di kondisi tertentu dan tempat tertentu pemahaman FPI bisa relevan dengan syarat tujuan hadis tetap terjaga.

SARAN

FPI bukanlah satu-satunya organisasi Islam yang memiliki kitab pedoman. Tetapi di luar sana, masih banyak para tokoh Islam yang mengarang beberapa buku literature arab atau Indonesia yang memuat tentang hadis-hadis yang belum diketahui secara detail bagaimana kritik hadisnya atau bagaimana pemahamannya. Kedua, pada kajian ini penulis hanya menyinggung sebab-sebab internal yang memicu adanya perbedaan dalam memahami hadis secara singkat dan itupun hanya berfokus pada kasus pemahaman

hadis oleh FPI. Atas dasar inilah, sehingga perlu kiranya dibahas secara komprehensip. Hal ini menuntut seseorang pengkaji hadis untuk menelitinya agar disiplin ilmu hadis terus berkembang.

معهد دار السنة الإسلامي

PESANTREN

DARUS-SUNNAH

Daftar Pustaka

Al-A‘ẓamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddiṡīn.* Cet. 2. Riyad: al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah al-Maḥmūdah, 1982.

Ābādī, Abū Ṭayyib Muḥammad Syams al-Ḥaqq al-‘Aẓīm. *‘Awn al-Ma‘būd*. Kairo: Dāal-Ḥadīṡ, 2001.

Abdalla, Ulil Abshar dkk. *Inspirasi Jihad Kaum Jihadis (Telaah Atas Kita-Kitab Jihad).* Jakarta: Rumah Kitab, 2017.

Al-‘Abdī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Isḥāq ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Mandah. *al-Īmān li Ibn Mandah*. Cet. 2. Bairut: Mu’assasat al-Risālah, 1406 H.

Ibn Abī Bakr, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Qūt al-Muhtażī ‘alā Jāmi’ al-Tirmiżī.* Mekah: Jāmi’ah Umm al-Qurā, 1424 H.

Abū ‘Awānah. *Musnad Abī ‘Awānah.* Cet. 1. Bairut: Dār al-Ma’rifah, 1998.

Al-Aḍlabī, Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad. *Metodologi Kritik Matan Hadis.* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.

Afadlal. dkk.. ed. Endang Turmudi dan Reza Sihbudi. *Islam dan Radikalisme Di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.

Aḥmad, Abū Bakr Muḥammad Bailūl. *Min Balāghat al-Sunnah*. Madinah: Jāmi‘ah Umm Dirmān al-Islāmiyyah, t.thn.

Ahmad, Mumtaz. “Ahl el-Hadith Movement in Bangladesh: History. Religion. Politics and Militancy”. Paper tidak

diterbitkan. Sumber: www.iiu.edu.pk/.../ahl-e-hadith. Diakses pada 27-08-2014.

Al-Ainī, Badr. *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.

Al-Albānī. *al-Ṣaḥīḥ wa la-Ḍa'īf al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatuhu*. Arab Saudi: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 2000.

Ali, Atabik. *Kamus Inggris Indonesia Arab; Edisi Lengkap.* Yogyakarta: Mufti Karya Grafika, 2012.

Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi; Metode & Pendekatannya.* Cet. 2. Yogyakarta: IDEA Press, 2011.

al-Qazwīnī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah.* Bairut: Dār al-Fikr, t.thn.

Anwar, Imam Basyari. *Kamus Lengkap Indonesia-Arab.* Kediri: Lembaga Pondok al-Basyari, 1987.

Al-Aṣbahānī, Abū Nu'aim Aḥmad ibn 'Abdillāh. *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409 H.

__________________. *Musnad Abī Ḥanīfah*. Cet. 1. Riyad: Maktabat al-Kawṡar, 1415 H.

Al-Aṣbaḥī, Mālik ibn Anas. *al-Muwaṭṭa' Riwāyat al-Qāsm.* t.t.: Mansyūrāt al-Majma' al-Ṡaqafī, 2004.

__________________. *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik.* Mesir: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.

Al-Asfarā'ī, Abū 'Awānah Ya'qūb ibn Isḥāq. *Musnad Abī 'Awānah*. Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.thn.

Al-Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī; bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām ibn Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī.* Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 2015.

__________________. *Taqrīb al-Tahżīb.* Suriya: Dār al-Rasyīd, 1986.

Assyaukanie, Lutfi. *Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia.* Jakarta: Freedom Institute, 2011.

'Awdah, 'Abd al-Qādir. *al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan*

bi al-Qānūn al-Waḍ'ī. Bairut: Dār al-Fikr, t.thn.

Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature.* India: Islamic Teaching Center Indianapolis, t.thn.

Al-Azhary, Usamah Sayyid. *Islam Radikal; Telaah Kritis Radikalisme dari Ikwanul Muslimin hingga ISIS*. terj. M. Hidayatullah. Cet. 1. Mesir: Dār al-Faqīh, 2015.

Al-Baghawī, Al-Ḥusain ibn Mas'ūd. *Syarḥ al-Sunnah li al-Imām al-Baghawī.* Bairut: al-Maktabah al-Islāmī, 1983.

Al-Baghdādī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Malik ibn Muḥmamad. *Amālī ibn Busyrān*. Cet. 1. Riyad: Dār al-Waṭan, 1997.

Al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Hārūn. *al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Al-Baghdādī, Zain al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥ Khamsīna Ḥadīṡan min Jawāmi' al-Kalim*. Cet. 2. Bairut: Dār al-Salām, 2004.

Al-Baghdādī, Zain al-Dīn Abū Farj 'Abd al-Raḥmān. *Fatḥ al-Bārī.* Cet. 2.Saudi: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H.

Al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-'Alī. *al-Sunan al-Kubrā.* Cet. 1.India: Dār al-Ma'ārif, 1344 H.

__________________. *al-Ādāb li al-Baihaqī.* Cet. 1. Bairut: Mau'assasat al-Kutub al-Ṡaqāfiyyah, 1988.

__________________. *al-I'tiqād wal al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rasyād 'alā Madzhab wa Aṣḥāb al-Ḥadīṡ*. Cet. 1.Bairut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1401 H.

__________________. *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āṡār*. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.thn.

__________________. *Syu'ab al-Īmān.* Cet. 1. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H.

__________________. *al-Khilāfiyyāt baina al-Imāmainī al-Syāfi'ī wa Abū Ḥanīfaah wa Aṣḥāihi*. Cet. 1. Mesir: al-Rawḍah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2015.

Al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād 'Abd. *al-Lu'lu' wa al-Marjān fī Mā*

ittafaqa 'alaihi al-Syaihān. Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1986.

Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Khalaf. *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-ukhārī li Ibn Baṭṭāl*. Riyad: Maktabat al-Rusyd, 2003.

Al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq. *Musnad al-Bazzār.* Cet. 1. Madinah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009.

Brown, Danial W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Kontemporer.* Bandung: Mizan, 2000.

Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Ismā'īl al-Mughīrah. *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūlillāh Saw wa Sunanihi wa Ayyāmihi.* t.t.: Dār Ṭuruq al-Najāh, 1422 H.

Bustamin. *Metodologi Kritik Matan.* Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004.

Al-Bustī, 'Iyāḍ ibn Mūsā. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-Qāḍī 'īyāḍ al-Musammā Ikmāl al-Mu'lim bi Fawāid Muslim.* Cet. 1. Mesir: Dār al-Wafā', 1998.

Channa, Wiwik Aw. "Memahami Makna Hadis Secara Tekstualis dan Kontekstualis". *Ulumuna* vol. 15. no. 2. Desember 2011. h: 395.

Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design; Choosing among Five Traditions.* United State of America: SAGE Publications, 1998.

Dahlan, Abdul Azis. dll (ed.). *Ensiklopedia Hukum Islam.* Cet. 3. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2003.

Al-Dārimī, Abū Ḥātim Muḥammad ib Ḥibbān ibn Aḥmad. *Mawārid al-Żama'ān ilā Zawāid Ibn Ḥibbān*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.

___________________. *Ṣāḥīḥ Ibn Hibbān.* Cet 2. Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1993.

Al-Dāruquṭnī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar al-Baghdādī. *Sunan al-Dāruquṭnī.* Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1966.

Dederija, Adis. "The Islamic State (IS) as Proponent of Neo-Ahl Ḥadīth Manhāj on Gender related Issues". *Hawwa*

Journal of Women of the Middle East and the Islamic World. vol. 13. no. 1 (2015): 1-44.

Depdikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Edisi ke-2. Jakarta: Balai Pustaka. 1991.

Al-Dimasyqī, Syam al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Cet. 1. Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.

Al-Dumainī, Musfir Azzamullāh. *Maqāyis Naqd Matn al-Sunnah.* Cet. 1. Riyadh: t.p., 1984.

Dzawafi, Agus Ali. "Pemahaman Tekstual dan Implikasinya Terhadap Gerakan Dakwah Front Pembela Islam". *Jurnal Adzikra* vol. 03. no. 1. 2002: 25-50.

El-Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi MustofaJakarta: Serambi, 2006.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks. Konteks dan Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Qalam, 2003.

Fudhaili, Ahmad. *Perempuan di Lembaran Suci; Kritik atas Hadis-Hadis Shahih.* Cet. 1. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Al-Ghaitābī, Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad. *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.* Cet. 1. Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.

Ghozaly, Moh. Yusni Amru. *Fiqh al-Ḥadīts*. Tebuireng: Pustaka Tebuireng, 2017.

Al-Haiṡamī, Nūr al-Dīn. *Bughyat al-Bāḥiṡ 'an Zawā'id Musnad al-Ḥāriṡ ibn Abī Usāmah.* Cet. 1. Madinah: Markaz Khitmat al-Sunnah wa al-Sīrah al-Nabawiyyah, 1992.

__________________. *al-Maqṣad al-'Alī fī Zawāid Abī Ya'lā.* Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.

Al-Ḥanafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Muḥammad Kamal al-Dīn ibn Aḥmad ibn Ḥusain Burhān al-Dīn ibn Hamzah al-Ḥusainī al-Damasyqī. *al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb*

Wurūd al-Hadiṡ al-Syarīf. Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.thn.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal.* Cet. 2. t.t.: Mu'assasat al-Risālah. 1999.

Al-Ḥanbalī, Abū a-Farj 'Abd al-Raḥmā ibn Aḥmad ibn Rajab. *Jāmi' al-'Ulum wa al-Hikam fī Syarh Khamsīn Ḥadiṡan min Jawāmi' al-Kalim.* 1408 H. Bairut: Dār al-Ma'rifah.

Al-Hararī, Muḥammad al-Amīn ibn 'Abdillāh al-Uramī. *al-Kawkab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim.* Cet.1. Mekah: Dār al-Mihāj, 2009.

Al-Harwī, Nūr al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad al-Mulā. *Murqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misyhāt al-Maṣābīḥ.* Cet. 1. Bairut: Dār al-Fikr, 2002.

Al-Ḥasan, Al-Ḥusain ibn Maḥmud. *al-Mafātīḥ fī Syarḥ al-Maṣābīḥ*. Cet. 1. Suriya: Dār al-Nawādir, 2012.

Hasyim, Arrazy. *Teologi Muslim Puritan; Genealogi dan Ajaran Salafi.* Jakarta: Maktabah Darus Sunnah, 2017.

Helmy, Muhammad Irfan. *Pendekatan Sosiologis-Historis dalam Fiqh al-Hadits; Kontribusi Asbabul Wurud dalam Pemahaman Hadis secara Kontekstual.* Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2020.

Herdi, Asep. *Memahami ilmu Hadis.* Bandung: Takafur, 2014.

Hibbatullāh, Abū al-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan. *Mu'jam al-Syuyūkh*. Damaskus: Dār al-Baṣā'ir, t.thn.

Hornby, A S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English.* fourth Edition.Berlin: Oxford University Press, 1989.

https://id.m.wikipedia.org/wiki/Daftar_aksi_Front_Pembela_Islam diakses pada 21 Desember 2020. jam: 14.29.

https://www-kompasiana-com.cdn.ammproject.org/v/s/www. kompasian. com/ amp/peristiwi135/dosadosafpii oleh Qomarudin Saqir diakses pada 27 Desember 2016 pukul 20:06.

Huda, M. Khairul. “Pemahaman Tekstual Terhadap Hadis Nabi: Studi Penggguaan Hadis Oleh Ideolog Jamaah Anshorut Daulah”. UIN Jakarta, 2018.

Ibn Ḥumaid, Abū Muḥammad. *al-Muntakhab Min Musnad ʻAbd ibn Ḥumaid.* Cet. 1. Kairo: Maktabat Al-Sunnah. 1988.

t.thn. Al-Ḥumaidī, Abū Bakr ʻAbdillāh ibn al-Zubair. *Musnad al-Ḥumaidī.* Bairut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, t.thn.

Ibrahim, M. Saʻad. “Orisinalitas dan Perubahan dalam Ajaran Islam”. *At-Tahrir.* vol. 4. no. 2. Juli 2004. h: 168-169.

Ibrāhīm, Sayyid Quṭb. *Fī Żilāl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Syurūq, t.thn.

ʻĪd, Ibn Daqīq. *Syarḥ al-Arba’īn Ḥadīśan al-Nawiyyah.* Mekah: al-Maktabah al-Faiṣaliyyah, t.thn.

Idri. *Studi Hadis.* Jakarta: Kencana, 2016.

Ilyas. “Pemahaman Hadis secara Kontekstual (Telaah Terhadap Asbab al-Wurud)”. *Jurnal Kutub Khazanah*. no. 2. Maret. 1999. h: 87.

Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal. Temporal dan Lokal.* Cet. 2. Jakarta: Bulan Bintang, 2009.

___________________. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi.* Cet. 2. Jakarta: Bulan Bintang, 2016.

___________________. *Pengantar Ilmu Hadis.* Cet. 10. Bandung: Angkasa. t.thn.

Ismanto, Manggala. “Penguatan Identitas Lokal dan Penolakan Vigilantisme atas Nama Agama”. *Masyarakat. Kebudayaan dan Politik* vol. 30. no. 3. 2017: 237-247.

Al-Isrāyīnī, Abū ʻAwānah Ya’qūb ibn Isḥāq. *al-Musnad al-Ṣahīḥ al-Mukharraj ʻalā Ṣaḥīḥ Muslim.* Cet. 1. Saudi: al-Jāmi’ah al-Islāiyyah al-Mamlakah al-ʻArabiyyah al-Sa’ūdiyyah, 2014.

ʻItr, Nūr al-Dīn. *Mahj al-Naqd fī ʻUlūm al-Ḥadīś.* Cet. 2. Bairut: Dār al-Fikr, 1979.

‘Iyāḍ, Al-Qāḍī. *al-Ilmā’ ilā Ma‘rifat Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā‘.* Kairo: Dār al-Turāṡ, 1970.

Izzan, Ahmad. *Studi Takhrij Hadis: Kajian Tentang Metodologi dan Kegiatan Penelitian Hadis.* Bandung: Takafur, 2012.

Jamhari dan Jajang Jahroni. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia.* Jakarta: PT. Raj Grafoindo Persada, 2004.

Ibn Jārūd, Sulaimān ibn Dāwud ibn. *Musnad Abī Dāwud al-Ṭayālisī.* Cet. 1. t.t.: Hijr li al-Ṭabā’ah wa al-Nasyr, 1999.

Al-Jauziyah, Ibn Qayyim. *I‘lām al-Muwaqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn.* Mesir: Maktabat al-Kulliyāh al-Azhariyyah, 1968.

Al-Jawabī, Muḥammad Ṭāhir. *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ al-Syarīf.* Tunisiyah: Mua’assasāt ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abdillāh, t.thn.

Junior, Ibn Umar. *Habib Rizieq Shihab; Singa Allah dari Negeri Timur*. Cet. 2. Jakarta: Pujangga Tunggal, 2017.

Ibn Kaṡīr, Abū al-Fadā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar al-Qurasyī. *Tafsīr al-Qur’āān al-‘Aẓīm.* Cet. 2.t.t.: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa Tawzī’, 1999.

Al-Kasymirī, Muḥāmmad Anwar Syāh. *Faiḍ al-Bārī ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Cet. 1.Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

Al-Khaṭīb, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Baghdādī. *Mas’alat al-Iḥtijāj bi al-Syāfi‘ī.* Pakistan: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.thn.

Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajāj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.

___________________. *Uṣūl al-Ḥadīṡ; ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalāḥuhu.* Bairut: Dār al-Fikr, 1975.

Khon, Abdul Madjid. *Takhrij dan Metode Pemahaman Hadis.* Jakarta: Azmah, 2014.

Al-Khurasānī, Sa’īd ibn Manṣūr. *Sunan Sa’īd ibn Manṣūr*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.thn.

Al-Kirmānī, Syam al-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Kawākib*

al-Durārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Cet. 2. Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ, 1981.

Al-Kissī, Abū Muḥammad 'Abd ibn Ḥumaid ibn Naṣr. *al-Muntakhab min Musnad 'Abd ibn Ḥumaid*. Cet. 1. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1988.

Al-Kūfī, Abū Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn Abī Syaibah. *Muṣannaf Ibn Abī Syaibah.* Cet. 1. Riyad: Maktabat al-Rusyd, 1409 H.

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an. *Tafsir al-Qur'an Tematik; Etika Berkeluarga. Bermasyarakat dan Berpolitik.* Cet. 1. Jakarta: Kemenag, 2009.

Madkūr, Muḥammad Salam. *Madkhal al-Fiqh al-Islām.* Kairo: Dār al-Qūniyyah, 1964.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukrim al-Miṣrī. *Lisān al-'Arab*. Cet. 1. Bairut: Dār Ṣādir, t.thn.

Al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī.* Cet. 1. Mesir: Syirkah Maktabah, 1946.

Al-Maghribī, al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Sa'īd al-Lā'ī. *al-Badr al-Tamām Syarḥ Bulūgh al-Marām.* Cet. 1. t.t.: Dār Hijr, 2007.

Miski. "Pemahaman Hadis Ali Mustafa Ya'qub". *Ilmu Hadis II*. no. 1. 2016: 15-28.

Al-Miṣrī, Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Afrīqī. *Lisān al-'Arab.* Bairut: Dār Ṣādir, t.thn.

Muhammadi, Fikry. *Sisi Lain Habib Rizieq.* ed. Imran Laha. Cet. 2. Jakarta: Zahira, 2017.

Muhtador, Moh.. "Sejarah Perkembangan metode dan Pendekatan Syarah Hadis". *Riwayah* vol. 2. no. 2. 2016: 262-266.

Munawwar, Said Aqil Husin. *Asbabul Wurud;* Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Munthe, Abdul Karim. dkk. *Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis*. Ciputat: El Bukhari Institute, 2017.

Ibn Muṣṭafā, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr*. Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣarah.,1418 H.

Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'anil Hadits; Paradigma Interkoneksi berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.

Muzammil, Iffah. "Global Salafisme Antara Gerakan dan Kekerasan". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam.* vol. 3. no. 1, 2013.

Nafi', Basheer M.. "*A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb; Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Asḥāb al-Ḥadīth's Methodology*". *Islamic Law and Society.* vol. 13. no. 2. (2006): 208-241.

Al-Naisābūrī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Abdillāh al-Ḥākim. *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Kamiyyat Ajsāmihi.* Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.

Al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī. Pentaḥqīq Muḥammad Muṣṭafā al-'Aẓamī. *al-Tamyīz,* Cet. 2.Riyadh: al-Ṭabā'ah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah al-Maḥdūdah, 1982.

__________________. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabiyy, t.thn.

Al-Naisābūrī, Muḥammad ibn Isḥāq ibn Ibrāhīm a-Sirāj al-Ṡaqafī. *Musnad al-Sirāj.* Cet. 1. Pakistan: Adāt al-'Ulūm al-Aṡariyyah, 2002.

Al-Najdī, Faiṣal ibn 'Abd al-'Azīẓ. *Taṭrīz Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Cet. 1. Riyad: Dār 'Āṣamah li al-Nasyr wa al-Tawzī'.,2002.

Al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu'aib. *al-Mujtabā min al-Sunan.* Cet. 2. Ḥalb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.

Al-Nawawī, Abū Zakariyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā ibn Syaraf. *al-Minhāl Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Cet. 2.Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1392 H

Novia, Windy. *Kamus Ilmiah Populer*. Cet. 1. t.t..: Wipress,

2009.

Purwaningsih, Sri. "Kritik Terhadap Rekonstruksi Metode Pemahaman Hadis Muhammad al-Ghazali". *Theologia* vol. 22. no. 1. Juni 2017: 75-100.

Qāni', Abū al-Ḥusain 'Abd al-Bāqī. *Mu'jam al-Ṣaḥābah*. Cet. 1. Madinah: Maktabat al-Ghurabā''al-Aṡariyyah, 1418 H.

Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Kaifa Nat'āmalu Ma'a Al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Cet. 5. Madinah: Dār al-Wafā', 1441 H.

Al-Qārī, Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Malā al-Harwī. *Marqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Musykāt al-Maṣābīḥ.* Cet. 1. Bairut: Dār al-Fikr, 2002.

Al-Qasṭalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr. *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323 H.

Al-Qaththan, Manna'. *Pengantar Studi Ilmu Hadits*. terj. Mifdhol Abdurrahman. Cet. 5. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.

Al-Qazwīnī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah.* Bairut: Dār al-Fikr, t.thn.

Al-Quḍā'ī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Salāmah ibn Ja'far. *Musnad al-Syihāb.* Cet. 2.Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1986.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Riyad: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003.

Al-Qurṭubī, Abū 'Umar ibn Yūsuf ibn 'Abdillāh. *al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd.* Maroko: Wizārah 'Umūm al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1387 H.

Al-Quṭbī, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm. *al-Mufhim li Mā Asykala min Talkhīṡ Kitāb Muslim.* Cet. 1. Bairut: Dār Ibn Kaṡīr, 1996..

Rosadi, Andri. *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam); Mengungkap Rahasia-Rahasia Mengencangkan Ormas Keagamaan Paling Kontroversial*. Cet. 1. Jakarta: Nun

Publisher, 2008.

Rosyada, Yassirly Amrona. "Dalalah Lafdzi: Upaya Menemukan Hukum". *al-Aḥkām* vol. 2. no. 2, 2017. h: 123-136.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Ṣafwat al-Tafāsīr*. Kairo: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an Toward a Contemporary Approach.* New York: Routledge, 2006.

Safri, Edi. "al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif". Tesis. Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990.

Saifuddin, Ahmad. *Psikologi Agama; Implementasi Psikologi untuk Memahami Perilaku Agama.* Cet. 1. Jakarta: Kencana, 2019.

Salam, M. Isa H. A.. *Metodologi Kritik Hadis.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.

Salamah, Muḥammad Khalaf. *Lisān al-Muḥaddiṡīn.* Saudi Arabiyah: al-Maktabah al-Syāmilah, 2007.

Al-Ṣan'ānī, Abū Bakr 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. *Muṣannaf 'Abd al-Razzāq.* Cet. 2.Bairut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H.

Al-Ṣan'ānī, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ṣalāḥ. *al-Taḥbīr li Īḍāḥ Ma'ānī al-Taysīr*. Cet. 1. Riyad: Maktabat al-Rusyd, 2012.

Al-Sanūsī, Abū 'Abdillāh. *Mukammil Ikmāl al-Ikmāl*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1328 H.

Al-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*. terj. Tim Pustaka Firdaus. Cet. 11. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019.

Ash-Shiddiqie, M. Hasbi. *Filsafat Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, t.thn.

Al-Sibā'ī, Musthafā. *Sunnah dan Peranannya dalam Penerapan Hukum Islam*. terj. Nurcholish Madjid. Cet. 1. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Al-Sijistānī, Abū Dāwud Sulaimām ibn al-Asy'aṡ ibn Isḥāq. *Sunan Abī Dāwud*. Cet. 1. Bairut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.

Al-Sindī, Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Hādī. *Ḥāsyiyah Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal.* Birut: Nūr al-Dīn Ṭālib, 2008.

Al-Subkī, Ali bin ‘Abd al-Khafī. *al-Ibhāj fī Syarḥ al-Minhāj.* Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, 1404 H.

Al-Subukī, Maḥmūd Muḥammad Khiṭāb. *al-Munhil al-‘Adzb al-Mawrūd Syarḥ Sunan al-Imām Abī Dāwud.* Cet. 1. Kairo: Maṭba’ah al-Istiqāmah, 1353 H.

Sukayat, Tata. “Radikalisme Islam atas Nama Dakwah *hisbah* Front Pembela Islam”. *Journal of Homiletic Studies* vol. 12. no. 1. Juni 2018: 1-22.

Suryadi. “Pentingnya Memahami Hadis dengan Mempertimbangkan Setting Historis Perspektif Yūsuf Al-Qaraḍawī”. *Living Hadis I*. no. 1. Mei 2016: 30-48.

Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis*. Cet. 1. Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Syadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet. 1. Jakarta: Panjimas, 1988.

Al-Syāfi’ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Musnad al-Syāfi’ī.* Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.thn.

Al-Syahrazūrī, ‘Taqiyyu al-Dīn Ibn Ṣalāḥ. *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ fī ‘Ulūm al-Ḥadīṡ*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989.

Syarifudin, Amir. *Ushul Fiqih.* Cet. 2. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.

Al-Syāṭibī, Abū Isḥāq. *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syarī‘ah.* Cet. 3. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H.

Al-Syawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Fawāid al-Majmū’ah fī al-Aḥādīṡ al-Mauḍū’āt.* Bairut: Maktab al-Islāmī, 1407 H.

Al-Syawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Abdillāh. *Nail al-Awṭār*. Cet. 1. Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 1993.

Syihab, Muhammad Rizieq b. Husein. *Dialog FPI Amar Ma’ruf*

Nahi Munkar Menjawab Berbagai Tuduhan Terhadap Gerakan Nasional Anti Maksiat di Indonesia. Cet.3. Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2013.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd. *Tahdzīb al-Āṡār wa Tafṣīl al-Ṡābit 'an Rasūlillāh min al-Akhbār.* Kairo: Maṭbat al-Madanī, t.thn.

Al-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad ibn Ayyūb. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Cet. 2.al-Mūṣal: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983.

___________________. *al-Rawḍ al-Dānī; al-Mu'jam al-Ṣaghīr*. Cet. 1. Bairut: al-Maktab al-Islāmī, 1985.

___________________. *al-Mu'jam al-Awsaṭ.* Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H.

Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah. *Syarḥ Ma'ānī al-Āṡār.* Cet. 1. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1399 H.

___________________. *Syarḥ Musykil Āṡār*. Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 1987.

Al-Taimiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *al-Ḥisbah fī al-Islām aw Waẓīfat al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thn.

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Dār Nahḍah, 1997.

Al-Tirmidzī, Muḥammad Ibn 'Īsā. *a-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmizī*. Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.thn.

Al-Ṭūsī, Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Naṣr. *Mukhtaṣar-Mustakhraj al-Ṭūsī 'alā Jāmi' al-Tirmidzī.* Cet. 1. Madinah: Maktabat al-Ghurabā' al-Aṡariyyah, 1415 H.

Al-Uṡaimīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad. *Syarḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥin.* Riyad: Dār al-Waṭan li al-Nusyūr, 1426 H.

___________________. *Syarḥ al-Arba'īn al-Nawawiyyah.* Cet. 3. Riyad: Dār al-Ṡarāyā li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2004.

Wahid, Abdul Hakim. "Model Pemahaman Front Pembela

Islam (FPI) Terhadap Al-Qur'an dan Hadis". *Refleksi* vol. 17. no. 1. April 2018: 79-100.

Wahid. Abdurrahman. *Islamku Islam Anda dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi.* t.t.: The Wahid Institute, 2006.

Al-Waluwī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Ādam ibn Mūsā al-Ītayūbī. *al-Baḥr al-Muḥīṭ al-Ṡajāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim ibn al-Ḥajjāj*. t.t.: Cet. 1. Dār Ibn al-Jawzī, 1436 H.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic.* New York: Spoken Language Services, 1976.

Ya'qub, 'Ali Musthofa. *Al-Ṭuruq Al-Ṣaḥīḥah fī Fahm Al-Sunnah Al-Nabawiyyah*. Cet. 2. Jakarta: Maktabah Darus Sunnah, 2006.

Yahya, Agusni. "Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis (Kajian Kitab Fath Al-Bari Karya Ibn Hajar Al-'Asqalani)". *Ar-Raniy I.* no. 2. Desember 2014: 365-385.

Yahya, Mukhtar dan Fathurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam.* Bandung: PT. al-Ma'arif, 1986.

Yaqub, Ali Mustafa. *Imam Bukhari & Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis.* Cet. 3.. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

____________________. *Panduan Amar Makruf Nahi Munkar*. Cet. 1. Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 2012.

____________________. *Sejarah & Metode Dakwah Nabi.* Cet. 5. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014.

Yunanto, S. *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia.* Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung (FES) dan the Ridep Institute, 2003.

Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥisanī. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs.* Kuwait: Ṭab'at al-Kuwait, 1971.

Zaelani, Abdul Qodir. "Konsep Ta'aqquli dan Ta'abbudi dalam Konteks Hukum Keluarga Islam". *Asas* vol. 6. no. 1. Januari 2014. h: 46-56.

Zaidān, 'Abd al-Karīm. *Uṣūl al-Da'wah.* Baghdad: Mu'assasat al-Risālah, 2002.

Al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Amr ibn Aḥmad. *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Cet. 3. Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 H.

Al-Zastrouw Ng. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI.* Yogyakarta: LKiS, 2006.

Al-Zuḥailī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *al-Tafsīr al-Munīr.* Bairut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1418 H.

Al-Zuḥailī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.* Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Zuhri. *Telaah Matan Hadis; Sebuah Tawaran Metodologis.* Yogyakarta: LESFI, 2003.

TENTANG PENULIS

Siti Chuzaemah, dilahirkan di Desa Glodog, Tuban pada tanggal 22 Desember 1993 dari pasangan Muhammad (Alm) dengan Siti Rochlin. Ia lulus Madrasah Ibtidaiyah Nurul Khairiyah Glodog pada tahun 2006. Setelah lulus dari pendidikan MI, ia melanjutkan pendidikan formal MTS Mamba'us Sholihin dan non formal (pesantren) di Mamba'us Sholihin, Suci Gresik yang diasuh oleh KH. Masbuhin Faqih. Setelah itu, ia lulus MTS pada tahun 2009 dan masih melanjutkan pendidikan formal serta non formal di tempat yang sama, yaitu MA Mamba'us Sholihin dengan konsetrasi Keagamaan atau dikenal dengan MAK (Madrasah Aliyah Keagamaan). Tahun 2012, ia telah lulus MA dan mengabdi di pesantren selama setahun. Selama di pesantren, penulis telah menghafalkan beberapa nadzam, yaitu 'Imrīṭī, Maqṣūd, Alfiyah Ibnu Mālik serta kitab Amṡilat al-Taṣrīfiyyah. Selain itu juga, penulis telah mempelajari beberapa kitab turāṡ, di antaranya yaitu Fatḥ al-Qarīb, al-Bājūrī syarah dari kitab Fatḥ

al-Qarīb di bidang fiqih, Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ, al-Targhīb wa al-Tarhīb di bidang hadis dan Tafsīr al-Jalālain di bidang tafsir.

Dengan bekal seadanya, pada tahun 2013 penulis memutuskan untuk kuliah di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Atas izin Allah, di tahun ini penulis diberikan kesempatan untuk menimba ilmu di dua tempat, yaitu ia lulus sebagai mahasiswa beasiswa BLU di Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta, kosentrasi Tafsir Hadis. Keduanya lulus sebagai mahasantri di Pesantren Darus Sunnah yang diasuh oleh KH. Ali Mustafa Yaqub Cireundeu. Kuliah dan pesantren yang linier ini membantu penulis dalam mempercepat penyelesaian belajar secara formal, yaitu pada tahun 2017 ia telah berhasil lulus dari Pesntren Darus Sunnah (Institute for Hadith Sciences) dan mendapatkan ijazah Ilmu Hadis dengan taqdīr (yudisium) jayyid jiddan. Pada 6 Maret 2018, ia lulus sebagai lulusan terbaik Fakultas Ushuluddin dengan yudisium cumlaude. Pada tahun 2019, ia melanjutkan perkuliahan ke jenjang yang lebih tinggi dengan mendapatkan beasiswa PMLD (Program Magister Lanjut Doktor) dari Kementrian Agama RI di SPs UIN Jakarta. Penulis telah menyelesaikan program Magister dalam kurun 3 semester pada 30 Januari 2021 dengan yudisium cumlaude. Setelah itu, ia langsung melanjutkan S3 di SPs UIN Jakarta hingga sekarang.

Di samping aktif sebagai pelajar dan mahasiswa, ia aktif di berbagai kegiatan sosial masyarakat, di antaranya adalah menjadi Wakil Ketua bagian Nisā (Perempuan) di Pesantren Mamba'us Shalihin, menjadi Bendahara Pesantren Mamba'us Shalihin, menjadi Ketua bagian Ta'lim (Pendidikan) IMDAR (Ikatan Mahasantri Darus Sunnah), menjadi staff pengajar Bahasa Arab Inggris pada kursus Bahasa Anak-Anak yang difasilitasi oleh Pesantren Darus Sunnah, dan menjadi relawan pengajar Yayasan Yatim dan Dhuafa Cireundeu. Di sisi lain, penulis baru memulai aktif menulis sehingga

tidak banyak karya-karya yang dihasilkannya. Adapun karya-karyanya yaitu "Orang Bodoh Masuk Syurga" (2018), "Kualitas Sanad dan Akurasi Hadis-Hadis dalam Buku Dialog FPI Amar Makruf Nahi Munkar Karya Muhammad Rizieq Syihab" (2018), dan "The Concept of Nahy Munkar and Islam; Study on Habib Rizieq's Legal Thought" (2020).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA